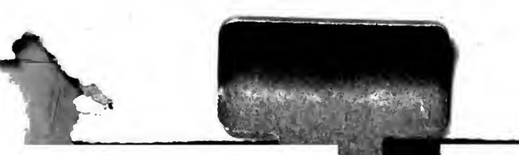
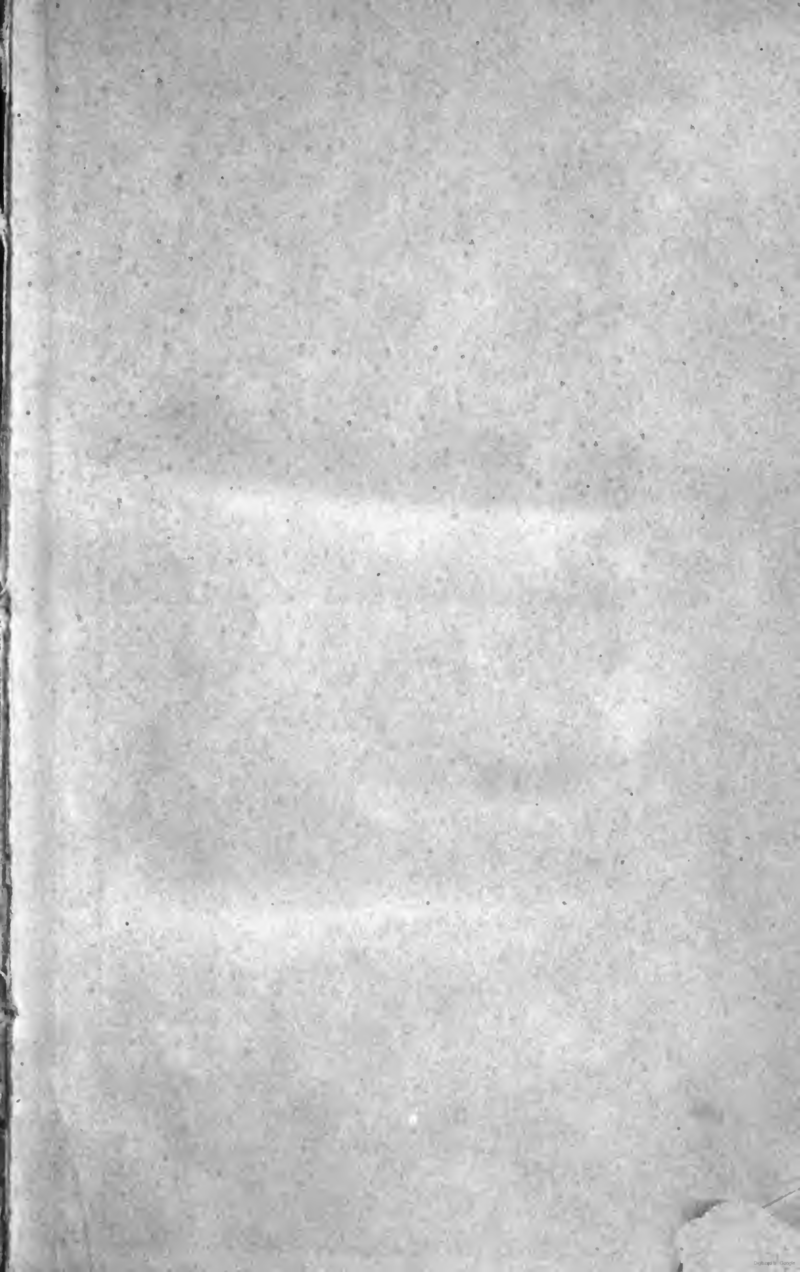
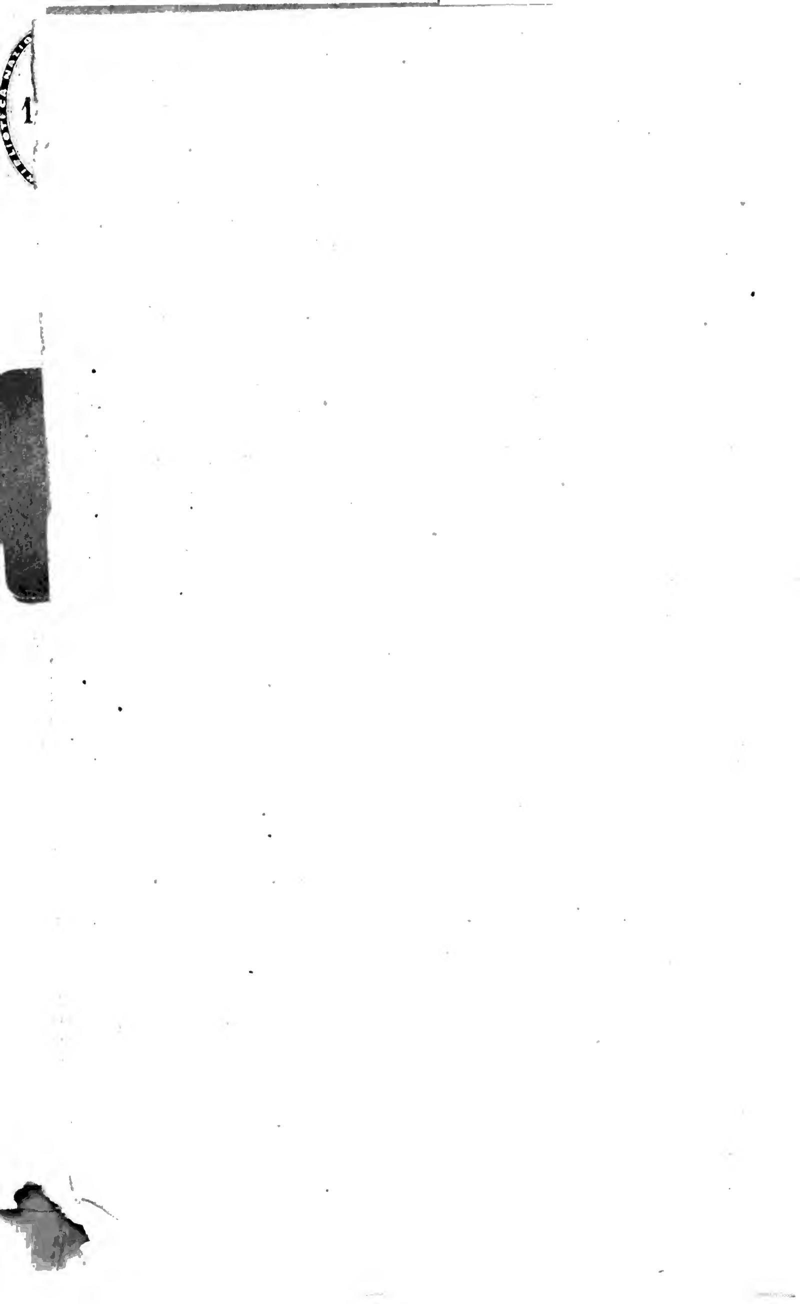










HISTORISCHE
BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE

VON

ADOLF TRENDELENBURG.

ZWEITER BAND.

BERLIN.
VERLAG VON G. BETHGE.
1855.

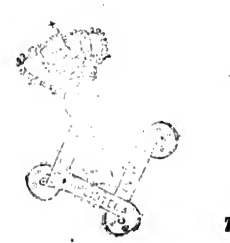

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
201
12 F
32

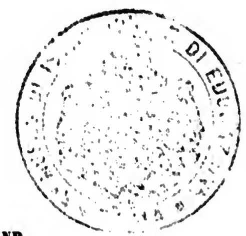
HISTORISCHE

BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE

VON

ADOLF TRENDELENBURG.





ZWEITER BAND.

VERMISCHTE ABHANDLUNGEN.

BERLIN.

VERLAG VON G. BETHGE.

1855.

Vorwort.

Das vorliegende Buch setzt die im Jahre 1846 herausgegebenen „historischen Beiträge zur Philosophie“ fort. Wenn die beiden Abhandlungen, welche den ersten Band bildeten, als Geschichte der Kategorienlehre in einem besondern Gebiete einen gemeinsamen Mittelpunkt hatten: so sind die Abhandlungen dieses zweiten, welche theils bereits in den Schriften der Akademie der Wissenschaften gedruckt sind, theils neu erscheinen, vermischteren Inhalts. So verschieden sie auch sein mögen, werden sie indessen, wie der Verfasser hofft, die strenge Einheit einer Grundansicht nicht vermissen lassen und es mag für die Richtung derselben die erste

Abhandlung über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme als philosophische und historische Einleitung dienen.

Der Aufsatz über Herbarts Metaphysik, zuerst in den Monatsberichten der Königl. Preuss. Akademie vom November 1853 erschienen, ist ungeachtet der Gegenbemerkungen, welche er erfahren hat[1]), in der ursprünglichen Gestalt und ohne Zusatz wieder abgedruckt worden. Die Entgegnungen sind noch nicht geschlossen, und daher schien es dem Verfasser nöthig, die vollen Gegengründe abzuwarten. Erst wenn er sie sämmtlich vor sich sieht, wird er bei sich entscheiden können, ob und was er etwa zuzusetzen oder abzuziehen habe.

---

1) Vgl. Moritz Wilhelm Drobisch synechologisbe Untersuchungen in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1854. XXV. 2. S. 179 ff. und 1855. XXVI. 1. S. 1 ff. und in derselben Zeitschrift Professor Dr. Strümpell einige Worte über Herbarts Metaphysik in Rücksicht auf die Beurtheilung derselben durch Herrn Professor Trendelenburg 1855. XXVII. 1. S. 1 ff. Erster Artikel.

Bis dahin vertrauet er, ohne erst noch Verstärkungen in den Streit zu führen, dem ruhigen Urtheil des vergleichenden Lesers.

Mögen diese „historischen Beiträge zur Philosophie" weder so historisch sein, dass sie unphilosophisch, noch so philosophisch, dass sie unhistorisch würden. Mögen sie auch ihres Theils das Ziel aller Philosophie in sich tragen, dass das Ideale im Realen und das Reale im Idealen erkannt werde, und in diesem Sinne dazu mitwirken, dass die philosophischen Fragen, die Consequenz der einzelnen Wissenschaften in jedem denkenden Kopfe und darum so alt und so jung als die Wissenschaften überhaupt, zu einer Zeit unter uns rege und gründlich betrieben werden, in welcher sich in einem zweideutigen Bunde rohe Empirie und rechtgläubige Theologie zusammenthun, um die Philosophie für abgelaufen zu erklären. Die Philosophie, mitten in den Gegensätzen sich ihrer bleibenden Aufgaben bewusst, arbeitet ruhig weiter und vergiebt ihnen solche Reden; denn sie wissen nicht, was sie blind thun; aber sie weiss,

dass, wer ihr Recht kürzt, an den idealen Gehalt der Wissenschaften und an den höhern Sinn des deutschen Geistes die Hand legt.

Berlin, den 30. August 1855.

A. Trendelenburg.

Inhalt.

I. Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme.

Der letzte Unterschied philosophischer Systeme wird ein solcher sein, welcher, in den allgemeinsten Elementen und Beziehungen begründet, die übrigen Unterschiede in sich aufnimmt und beherrscht. Durch den Grundunterschied sind die übrigen bedingt.

Wenn man die philosophischen Systeme aus dem äusseren Zusammenhang des historischen Verlaufs heraushebt und, gleich Formationen der Natur, als abgeschlossene Bildungen des Geistes mit einander vergleicht: so entsteht die Frage, wie sie innerlich verwandt sind. Gleich wie nun die Naturkörper sich nur in einem letzten Unterschied der Sache zu einem bedeutsamen Ueberblick ordnen, z. B. die Pflanzen in dem Gesichtspunkt der Kotyledonen, die Krystalle in den Axensystemen: so fordern uns auch die philosophischen Systeme auf, ihren letzten Unterschied zu suchen.

Dabei handelt es sich um mehr als um eine Anordnung oder eine Gruppirung der beschreibenden Systematik.

Philosophische Systeme sind lebendige Vorgänge in den Geistern, Kämpfe der Grundbegriffe um die Herrschaft im Denken und Wollen. In den Begriffen, welche

den letzten Unterschied bilden, haben sie die Basis und den Stützpunkt ihrer Stellung, und daher fällt in diese Gegend die erste Entscheidung ihres Zusammentreffens und ihres Streites. In den letzten Unterschieden liegen zugleich die letzten Probleme.

In der Mannigfaltigkeit der Systeme bedurfte man charakteristischer Bezeichnungen und sie bildeten sich nach den Richtungen von selbst. In diesem Sinn spricht man z. B. von Nominalismus und Realismus, von Sensualismus und Rationalismus, von Materialismus und Spiritualismus, von Empirismus und Transscendentalphilosophie, von Realismus und Idealismus, von Reflexionsphilosophie und Identitätslehre, von Dualismus und Monismus, von Transscendenz- und Immanenzlehre, von rationalistischer und supernaturalistischer Philosophie, von atomistischen und dynamischen, von deistischen und atheistischen, von theistischen und pantheistischen, von primitiven und eklektischen oder synkretistischen, von dogmatischen und skeptischen, von kritischen und dialektischen Systemen u. s. w. Es sind dies meistens Stichwörter, bald von einzelnen Ergebnissen oder Voraussetzungen, bald von der Methode, bald von einem theologischen Maassstab hergenommen. Mit solchen Bezeichnungen verknüpft man gemeiniglich nur unbestimmte Vorstellungen, aber bestimmte Aburtheile.

Ob mit solchen Benennungen wirklich die letzten Unterschiede der Systeme getroffen sind, lässt sich im Voraus nicht sagen. Es hat auch wenig Werth, sie blind herauszutasten; und es kommt vielmehr auf den Versuch an, Charaktere aus innern Verhältnissen der Sache zu entwerfen und an den vorliegenden Systemen zu bestätigen.

Wir stellen die Unterschiede, die in der Methode liegen, einstweilen zurück. Die Methode betrifft nur den Weg, wie *wir* zu der Sache kommen, aber der Weg hat

immer in der Sache sein Ziel. Die Methode ist um des Gegenstandes willen da, den sie fassen oder verbürgen will. Wenn wir daher die letzten Unterschiede der Systeme suchen, so suchen wir sie in den Elementen der Sache und nicht in den Griffen des Verfahrens oder der Kunst der Darstellung. Diejenigen Systeme, welche durch die Methode charakteristisch sind, wie z. B. das kantische durch die kritische, das hegelsche durch die dialektische, werden doch, wenn es sich zuletzt um den Ertrag und nicht um die blosse Weise der Bearbeitung handelt, auf wesentliche Unterschiede der Sache zurückgehen und darin ihr Maass haben.

Allenthalben stellen sich uns in dem, was wir Gegensatz nennen, die weitesten Unterschiede der Begriffe dar. Innerhalb eines Allgemeinen bezeichnet der Gegensatz die entlegensten Endpunkte. Inwiefern nun das Ganze der Erkenntniss in seinem Ursprunge Aufgabe der Philosophie ist, so lässt sich voraussehen, dass der grösste Gegensatz unter solchen Begriffen, welche andere Begriffe bedingen und erzeugen und dadurch geeignet sind Mittelpunkt eines Sytems zu sein, den letzten Unterschied der philosophischen Systeme bestimmen werde. In den verschiedenen Gestalten der Philosophie liegen Versuche vor, verschiedene Grundbegriffe als die letzten und als die schöpferischen geltend zu machen, und ihre Macht gegen einander zu erproben. Wäre es möglich, den letzten Gegensatz unter diesen Begriffen zu bestimmen, also diejenigen Begriffe einander gegenüber zu stellen, welche am weitesten von einander abstehen: so würden sich in denselben vermuthlich die letzten Unterschiede der Systeme nachweisen lassen. Es ist wahrscheinlich, dass der letzte Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Grundbegriffen stehe. Denn wenn wir mehrere solche Gegensätze annähmen: so würden unter ihnen bei der universellen Aufgabe der

Philosophie diejenigen Begriffe, welche in keinem directen Gegensatz zu einander ständen, alsbald ein Bestreben zeigen, sich einander anzuziehen und unterzuordnen; und der Erfolg würde kein anderer sein, als dass sich die verschiedenen Gegensätze in zwei letzte Begriffe zusammendrängten und diesen ihre ganze Macht übertrügen. So sehen wir es z. B. in der Metaphysik des Aristoteles, die mit vier Begriffen oder zwei Gegensätzen anhebt, mit der Materie und Form, mit dem Woher der Bewegung und dem Wohin des Zweckes, und sie zuletzt in der Dynamis und Energie in das Grundverhältniss von zwei Begriffen zusammenzieht, mag nun, wie im Lebendigen, der Zweck und die aus dem Zweck bestimmte Form und Bewegung dem materiellen Grunde, oder, wie auf dem höchsten Gebiete, der Zweck als das Unbewegte, das da bewegt, den übrigen Ursprüngen gegenüber treten. Hiernach fragt es sich, welches in den realen Principien der letzte Gegensatz sei.

Seit Kant hat die deutsche Philosophie im Subjectiven und Objectiven einen Gegensatz ausgebildet und nach den verschiedensten Seiten versucht, der, inwiefern man auf seine reale Entwickelung sieht, schon in der Natur keimt. Wo sich das Einzelleben in sich zusammenfasst und dem Leben des Ganzen entgegenstellt, wie schon die Pflanze thut, da beginnt das Subjective, da ist der Anfang des Gegensatzes mit dem Objectiven. Zunächst ist er beschränkt und löst sich sogleich, indem das Einzelleben aus dem Ganzen, was es bedarf, empfängt, und dadurch besteht. Der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven kommt indessen, wo das Denken der Welt gegenübersteht, zur höchsten Spannung. Denn das Erkennen begehrt nicht mehr blos, wie das Subjective in Pflanze oder Thier, einen Athemzug oder Licht oder Nahrung, es will nicht seine Befriedigung in einer einseitigen Rich-

tung der leiblichen Selbsterhaltung, in der nächsten Berührung seines Lebens; es macht vielmehr den höchsten Anspruch an die ganze Welt; es schliesst nichts von sich aus, es will alles ergreifen und ergründen; es will die Welt ganz in sich aufnehmen und ganz durchdringen. Die Eine in sich gedrungene Thätigkeit des Denkens, das Subjective in seiner Intensität, nimmt es mit der unendlichen Fülle des Seienden auf, mit dem Objectiven in seiner unabsehbaren Ausdehnung. Das Subjective bereitet sich in diesem Sinne in den sich fortsetzenden Geschlechtern der Menschen sein Werkzeug, und sehen wir die Höhe des Subjectiven in dem erkennenden und bildenden Geist des ganzen Menschengeschlechts, so heisst dann denken eben so viel als sich mit dem Weltall messen.

Wir haben hier einen grossen Gegensatz, das Erkennen und die Welt, das Denken und das Seiende. Es ist ein in sich klarer Gegensatz, da jede Thätigkeit des Denkens ihn in einer einzelnen Richtung offenbart. Aber es kommt darauf an, ihn so zu fassen, dass er sich in seiner grössten Weite darstelle.

Dem Denken ist sein Gegenstand in demselben Maasse verwandter, als er selbst von dem Denken gebildet oder bestimmt ist. Wenn er von dem Denken erzeugt ist, so ist er dem Denken desto erkennbarer. Das Seiende wird hingegen in der weitesten Entfernung von dem Denken da stehen, wo es dem Denken fremd entgegentritt und mit dem Anspruch, aus sich selbst und nicht aus dem Gedanken bestimmt zu sein. Wir bezeichnen das Seiende in diesem Verhalten als blinde Kraft. Wird sie gedacht, wird sie selbst auf Gesetze zurückgeführt, wie z. B. die Kraft in der Erscheinung des freien Falles: so liegt doch nicht im Grunde der Sache ein ursprünglicher Gedanke, aus welchem das Gesetz herflösse. Wenigstens wird das Gesetz, unabhängig von einer solchen Ein-

mischung, gefunden. Es liegt darin gerade eine Eigenthümlichkeit der physischen Betrachtung; und seit Baco ist es oft genug ausgesprochen, dass die Erforschung der Natur erst dann gelinge, wenn man den Zweck, der ein Gedanke ist, aus dem die Kräfte bestimmt werden, wenn man die Idee aus der Physik in die Metaphysik verweise. Die Kraft steht als wirkende Ursache fremd dem erst zu ihr hinzutretenden und sie nachbildenden Gedanken gegenüber. Was wir Materie nennen, giebt sich uns in solchen physikalischen oder chemischen Thätigkeiten kund, und wir haben von ihr nur so weit eine Kenntniss, als sie sich darin offenbart. Daher dürfen wir jenes unbekannte Substrat der Kräfte, welches wir Materie nennen, so weit sie von keinem in ihr selbst und ihr zum Grunde liegenden Gedanken bestimmt ist, unter denselben Gesichtspunkt der nackten Kraft fassen.

Es wäre möglich, dass sich im Fortgang der Untersuchung die Sache anders herausstellte. Es wäre möglich, dass sich doch im Grunde der für blind gehaltenen Kräfte und Aeusserungen ein ursprünglicher Gedanke als das Regierende fände. Aber diese Möglichkeit, vielleicht die Hoffnung alles Erkennens, geht uns hier nichts an. Faktisch haben wir in der Physik, um ihre Sprache beizubehalten, nur Kräfte vor uns, und zwar solche, deren Wesen der Gedanke nachbildet, ohne dass ihr Wesen selbst Gedanke ist. Umgekehrt verhält es sich z. B. in der Ethik, in welcher die Thätigkeiten von ihrem leitenden Gedanken nicht abzuscheiden sind.

Der Gedanke ist allerdings selbst Kraft und die Kraft kann unter einem Gedanken stehen — und insofern ist zwischen beiden kein Gegensatz; aber bewusster Gedanke und blinde Kraft bilden nach Obigem einen wesentlichen Gegensatz und nur um des kürzern Ausdrucks willen stellen wir schlechtweg Gedanken und

Kräfte in diesem Sinne einander entgegen. Es ist der Gegensatz zwischen dem Denken und dem Sein als vom Denken unabhängig gefasst — und es giebt keinen grösseren Gegensatz. Denn alle Gegensätze fallen, wenn sie nicht durch die Vermittelung oder Vereinigung dieses Einen bestimmt sind, innerhalb des einen Gliedes. Z. B. fallen die Gegensätze, welche sich auf dem Gebiete der Sinne darstellen, z. B. des Hellen und Dunkeln, oder des Lichtes und des undurchsichtigen Stoffes, der Farben unter einander, des Starren und Flüssigen, der Anziehung und Abstossung, unter das Eine Glied der wirkenden Kraft. Sie werden als gegeben durch die Erfahrung aufgenommen, und es erscheint darin zunächst kein sie bestimmender und richtender Gedanke. In dem andern Gliede erscheinen Gegensätze, wie Denken und Wahrnehmen, Allgemeines und Einzelnes. Andere Gegensätze sind nur durch eine, wenigstens relative, Vermittelung des Denkens und seines Gegenstandes möglich, z. B. die Thätigkeiten des Wollens, wie Begehren und Verabscheuen. Schwerlich wird sich ein Gegensatz aufweisen lassen, der nicht in diese Grundverhältnisse zurückginge.

Ist nun in dem angegebenen Sinn Gedanken und Kraft der weiteste Gegensatz, so ist nach Obigem wahrscheinlich, dass zugleich in ihm der letzte Unterschied der Systeme liege.

Wir könnten denselben Unterschied durch Subjectives und Objectives, Ideales und Reales ausdrücken, wenn es uns nicht darum zu thun wäre, im Realen und Objectiven sowol den Ausdruck eines ruhenden Gegenstandes zu vermeiden als auch den real und objectiv gewordenen Gedanken auszuschliessen. Daher wählen wir statt des Objectiven den Ausdruck der Kräfte und wir verstehen hier darunter die Kräfte, inwiefern sie unabhängig von einem Gedanken wirken.

Es stehen hiernach Kraft und Gedanke einander gegenüber. Der Gedanke ist uns dabei zunächst als menschlicher, als **unser** Gedanke bekannt, ohne dass es nöthig wäre, ihn auf uns zu beschränken, und wir schliessen ihn von der Kraft aus, inwiefern wir sie in ihrem Wesen unabhängig von einem darin herrschende Gedanken auffassen.

Dieser Begriff der nackten Kraft bedarf vielleicht einer Erläuterung. Nehmen wir als Beispiel jene durch die Massen durchgehende Kraft der Anziehung, welche als Schwere auf der Erde, als Gravitation der Weltkörper am Himmel wirkt. Sie wird an Gesetze gebunden wie z. B. in der gleichförmig beschleunigten Bewegung des freien Falles, ohne dass in ihr etwas anderes vorausgesetzt wird, als die bewegende Kraft. Was durch sie vorgeht und aus ihr folgt, wird in der Rechnung bestimmt und nichts weiter. Der nachbildende Gedanke fasst ihre Momente auf und findet dadurch die beständige Weise ihrer Thätigkeit. Aber sie kümmert sich nicht um den auffassenden Gedanken, der nur wie fremd an sie herantritt; sie ist nicht ursprünglich von einem Gedanken regiert; und wenn wir uns allen Gedanken aus der Welt fortdächten, so würde sie ohne Unterschied ihre ewigen Gesetze befolgen. Der menschliche Gedanke hat dieselben gefunden; aber es ist nicht nöthig, dass sie aus einem ursprünglichen Gedanken stammen. — Indessen dieselbe Kraft erscheint in eigenthümlicher Gestalt und in eigenthümlichem Zusammenhang, wenn das Lebendige seinen Ort verändert. Der Mensch z. B. regiert im Gange, im Sprung seinen Schwerpunkt. Es ist darin das Gesetz der Schwere durch seine eigene Natur und durch die Gesetze des Festen einem höheren Zwecke untergeordnet. Die Herrschaft über den Schwerpunkt war die Aufgabe, die durch eine bestimmte Einrichtung des Leibes

erreicht wurde. Die Kraft ist dieselbe geblieben, aber sie hat eine Stellung empfangen, die nicht aus ihr selbst verstanden wird, sondern, wenn der Begriff des Zwecks nicht umgangen werden kann, aus einem richtenden und einrichtenden Gedanken. Die Kraft ist insofern nicht mehr eine blinde Kraft, sondern eine gewollte. Mit der aufsteigenden Reihe des Lebens wächst der Zusammenhang der Kräfte, der sich uns als ein System von Zwecken darstellt. Von der fundamentalen Kraft der Anziehung, die wie ein unsichtbares Band die Körper des Alls zusammenhält, erheben sich die Thätigkeiten bis zum menschlichen Gedanken. In *der* Welt, welche *wir* überblicken, haben wir in beiden zwei Endpunkte, zwei Aeusserste vor uns. Wenn wir die Kraft ohne einen zum Grunde liegenden Gedanken aus ihr selbst verstehen konnten, so verstehen wir schwerlich den Gedanken ohne die Kräfte, durch welche er bedingt ist. Wo uns in der Natur, wie in der organischen, Zwecke erscheinen, haben wir einen Antrieb, das Denken nicht auf den Menschen einzuschränken, sondern in einem *allgemeinen* Sinne zu fassen. Daher ist das Verhältniss von Kraft und Gedanke das Grundverhältniss, um welches sich die Betrachtung dreht, sobald es darauf ankommt, in einem letzten Princip die Einheit und das Ganze der Erkenntniss zu gründen.

Gegensätze erscheinen in der Betrachtung der ruhig daliegenden Begriffe. Wo die Begriffe in ihre Entstehung zurückgegeben werden, da gehen auch die Sprünge, welche die Begriffe in den Gegensätzen darstellen, in eine stetige Bewegung zurück, die auf eine Einheit hinführt; und wo dies noch nicht geschieht, bleibt ein Widerstand übrig, der noch zu überwinden ist. So bilden z. B. auf der Ebene die parallelen und die sich schneidenden Linien einen Gegensatz; aber der Gegensatz hebt sich auf, wenn sich der Durchschnittspunkt der sich schneidenden Linien

ins Unendliche entfernt und im Unendlichen, dem wir uns nähern können, wird der Sprung, der in dem Begriff der parallelen und der sich schneidenden Linien vor uns liegt, wie zum Uebergang. Anders wird es sich auch nicht mit dem Gegensatz der Kraft und des Gedankens verhalten können.

Wenn wir nun in dem bezeichneten Sinne Kraft und Gedanken (also blinde Kraft und bewussten Gedanken) einander gegenüber stellen und die Richtung auf die Einheit voraussetzen: so ergiebt sich eine dreifache Möglichkeit ihres gegenseitigen Verhältnisses. Entweder steht die Kraft vor dem Gedanken, so dass der Gedanke nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ergebniss, Product und Accidenz der blinden Kräfte; — oder der Gedanke steht vor der Kraft, so dass die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausfluss des Gedankens; — oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur in unserer Ansicht.

Nur diese drei Stellungen von Gedanken und Kraft kann es geben; aber von den drei möglichen kann nur Eine die wirkliche und wahre sein. Daher liegen sie mit einander in Streit.

Jene erste Möglichkeit, in welcher die Kraft als das Ursprüngliche vor den Gedanken gestellt wird, trifft die materialistischen Systeme. Sie läugnen nicht den Gedanken, aber sie wollen ihn als etwas, was nur im Menschen wird, aus den materialen Kräften, deren Erzeugniss der Mensch sei, als ein aus materialen Factoren Zusammengesetztes entstehen lassen. So erklären die atomistischen Systeme des Alterthums die Seele aus dem Kampf innerer und äusserer Atome, die Gedanken als Folge von Sinneswahrnehmungen, welche durch materielle von den materiellen Gegenständen sich ablösende Bilder bewirkt wer-

den; materialistische Systeme Frankreichs im vorigen Jahrhundert erklären den Gedanken als eine Bewegung von Hirnfasern oder gar als eine Aussonderung des Gehirns. Sie verwandeln auf ähnliche Weise den Gedanken in eine glückliche Wirkung materieller Combinationen, wie es umgekehrt auf der andern Seite Systeme giebt, welche die Materie in einen Schein des Gedankens umsetzen. Blinde Kräfte müssen sich nach dieser Ansicht dergestalt treffen, dass sie sehend werden. Allerdings besteht, um das Beispiel alter Atomiker aufzunehmen, aus denselben Buchstaben eine Tragoedie und eine Komoedie. Eine beschränkte Zahl verschiedener Atome, wie z. B. 24 Buchstaben, aber sich wiederholend, sich versetzend, sich bald so, bald anders fügend oder trennend, bildet die geschriebene Tragoedie und die geschriebene Komoedie, also ein geistiges Erzeugniss und noch dazu in so entgegengesetzter Richtung, wie Ernst und Lachen. Aber die Atomiker müssen es folgerecht so denken, dass die durch einander geworfenen und ausgeschütteten Buchstaben, indem sie zusammenwehen, sich so treffen, dass sie sich als Tragoedie oder Komoedie d. h. als Gedanken ablesen lassen. So entsteht ihnen alles, was im Menschen bewusster Gedanke ist oder in der Welt Gedanken verräth. Sie haben den Vortheil, wenn ihnen diese Erklärungen gelingen, keines Transscendenten zu bedürfen und von Anfang zu Ende mit anschaulichen Elementen zu operiren, welche sie noch dazu, wie sich hoffen lässt, in ihre eigene Gewalt bekommen können.

Die andere Möglichkeit, in welcher der Gedanke als das Ursprüngliche, vor die Kraft gestellt, ihr als der dienenden im eigentlichen Sinne vorsteht, erfüllt sich in den idealen Systemen. Ein kleiner Theil derselben kennt nur Kräfte des Gedankens und hält die Kräfte der Materie nur für einen Widerschein derselben. Der grössere

Theil, Plato an der Spitze und mit ihm die bedeutende Reihe der Philosophen, welche die Welt und ihre Glieder als ein reales Gegenbild göttlicher Gedanken, als Verwirklichung und Darstellung einer Idee betrachten, legt der Richtung der Kräfte, und namentlich dem relativen Ganzen, das im Organischen erscheint, einen bildenden und bauenden Gedanken zum Grunde. Allenthalben sehen sie seine architektonische Macht und nur von ihm losgerissen sind ihnen die Kräfte blind.

Die dritte Möglichkeit, welche Gedanken und Kraft nur in der Ansicht und nicht im Grunde unterscheidet, findet sich in Spinoza's Principien vor, da er Ausdehnung und Denken als Attribute der Einen Substanz fasst, die unter sich in keinem Causalzusammenhang stehen, weil sie nur die beiden nothwendigen Weisen sind, unter welchen sich der Verstand das Wesen der unendlichen Substanz vorstellt. In einer solchen Betrachtung sind eigentlich Kräfte sich dehnende Gedanken und Gedanken sich spannende Kräfte. Es könnte hieher Schellings intellectuelle Anschauung gezogen werden, welcher als das Ursprüngliche eine Identität, eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven setzte, wenn nicht bei ihm in der Erscheinung, sei es auch unvermittelt, bald das Uebergewicht des Idealen (Subjectiven), bald das Uebergewicht des Realen (Objectiven) hervorträte, und sich in dieser Differenz ein Analogon jener beiden ersten Ansichten (Kraft vor dem Gedanken und Gedanken vor der Kraft) erzeugte. Spinoza ist der eigentliche welthistorische Vertreter dieser dritten in dem allgemeinen Verhältniss von Gedanken und Kraft liegenden Möglichkeit.

Diese drei Stellungen giebt es und keine mehr, wenn man das Verhältniss von Gedanken und Kraft erwägt.

Will man sie mit historischen Namen bezeichnen und sie an ihre hervorragenden Vertreter anknüpfen, so heisse

die erste Weise Demokritismus; denn alle, welche gegen Plato oder Aristoteles streiten, wie z. B. Baco von Verulam, Spinoza, erheben Demokrits Ansicht; die zweite Weise heisse Platonismus, die dritte Spinozismus. Nur muss man diese Namen in weiterem Sinne nehmen und ihre Bedeutung nicht auf die eigenthümliche Fassung beschränken, in welche Demokrit, Plato, Spinoza das Verhältniss brachten.

Sind dies wirklich die letzten Unterschiede der Systeme, so müssen auf der einen Seite alle Systeme darunter fallen, sie müssen sich alle in die eine oder die andere Stellung einordnen lassen, und auf der andern Seite muss in diesen allgemeinsten Unterschieden der Keim besonderer Entwickelung, die Möglichkeit einer neuen Differenz liegen.

Wir betrachten zunächst die hervorragenden Systeme in der ersten Beziehung und insbesondere diejenigen, deren Verhältniss zu diesen allgemeinen Klassen zweifelhaft erscheinen mag.

Dass die physiologischen Anfänge der Joner, welche in einem materiellen Urgrunde die bildende Kraft der Welt zusammendrängten, und die Atomiker des Alterthums, welche in Gestalt, Lage und Zusammenordnung der Atome das Princip aller Mannigfaltigkeit sahen, dass alle, welche in neuerer Zeit der epikurischen Physik folgten, es sei denn dass sie, wie Gassendi that, die göttliche Weisheit herbeirufen, um die Atome zur harmonischen Wirkung der Zwecke zu ordnen,[1]) dass namentlich Hobbes, der das Denken nur zu einem Subtrahiren und Addiren machte, dass endlich solche ausgeprägte Rich-

---

1) Syntagma philosoph. III. c. 8 vgl. Gassendi in den object. quintae gegen Cartesii meditatio IV. Ausg. des Cartes. Amsterd. 1685. appendix ad meditat p. 33.

tungen, wie das système de la nature, welche auf jeden Gedanken in der Welt, als auf ein unbequemes Göttliches, einen Verruf legten, der ersten Stellung zufallen, braucht nicht ausgeführt zu werden.

Ebenso entschieden sind alle die Gestalten der Systeme, welche wir als Platonismus im weitesten Sinne bezeichnen möchten, so dass dahin Aristoteles gehört mit dem Zwecke an der Spitze der Metaphysik und der Entelechie in allem Realen, ferner die Stoiker, nach welchen die φύσις im λόγος, das Weltall in einem zum Grunde liegenden, sich gliedernden Begriff wurzelt, ferner die christlichen Philosophen des Mittelalters, welche die göttliche Oekonomie des Heils mit platonischen Anschauungen und aristotelischen Durchführungen verschmolzen, und Philosophen der neu entstehenden Zeit, welche, wie Jordano Bruno, den activen Gedanken des formenden Zwecks und das passive Substrat der Materie in eine ewige Einheit fassten, so jedoch, dass sich die Materie aus einem innern Mittelpunkt, wie durch einen Künstler von innen gestaltet. Diese und solche Systeme zeigen grosse Unterschiede. Aber darin kommen sie alle überein, dass sie dem Gedanken als dem Ursprünglichen die Ehre geben.

Bei andern Systemen kann es zweifelhaft sein, wohin man sie stellen soll.

Baco von Verulam z. B. leugnet zwar nicht die Vorsehung mit den Zwecken in der Welt, vielmehr scheint er sie sorgsam der Metaphysik vorzubehalten; aber er bekämpft eine solche Betrachtung im Realen, verwirft sie in der Physik, da die Betrachtung der Endursachen, wie das Leben einer Nonne, zwar Gott feiere und preise, aber nichts hervorbringe, und hebt die physische Ansicht eines Demokrit weit über die des Plato und Aristoteles [1]).

1) de augment. scient. III, 4.

Wenn einer Betrachtung, wie dem Zwecke, die Anwendung verboten wird, so verschwindet sie wie ohnmächtig. Wenn man daher in Baco, wie er bei andern selbst verlangt, weniger auf die Worte als auf die Wirkung sieht: so zieht seine ganze Anschauungsweise das Uebergewicht auf die Seite der Kräfte, und er lässt dem Gedanken nur die alt hergebrachte Glorie, während er ihm die Herrschaft genommen.

Selbst Cartesius wirkt in einer ähnlichen Richtung; denn indem er alle Zwecke in die unergründliche Tiefe des göttlichen Wesens verweist, schliesst er von der Betrachtung auch diejenigen aus, die in den Dingen erscheinen. Zwar leugnet er sie nicht; er gesteht sie allenfalls der Ethik zu; aber er will namentlich in der Physik nur physische Ursachen und muss sich selbst von einem Manne, wie Gassendi, über Thatsachen der Natur belehren lassen, welche ohne die Providenz des Zweckes nicht verstanden werden können.[1] Indessen in Cartesius überwiegt sonst die aus der augustinischen Theologie aufgenommene Betrachtung Gottes, überwiegen die eingeborenen Ideen, die von Gott stammen, überwiegt der Wille Gottes in dem, was er ewige Wahrheiten nennt, dergestalt, dass wir von jener Maxime des Physikers diese Grundrichtung des Philosophen unterscheiden und ihn in diesem Betracht der zweiten Klasse zuweisen müssen.

Ueber Leibniz kann man nicht in Zweifel sein. Wir dürfen von seinen eigenthümlichen und zum Theil schwankenden Ansichten über Raum und Materie absehen. Er kennt die Feindschaft, die zwischen der Betrachtung der wirkenden Ursache und der Zwecke, der causa efficiens

1) vgl. Cartes. meditat. IV. und dagegen Gassendi in den objectiones quintae. Cartes. in d. Amsterdamer Ausg. v. 1685 p. 33 sq. p. 70.

und causa finalis besteht. Aber er will beide Betrachtungen verbinden und seine beste Welt, seine praestabilirte Harmonie gründet sich auf die göttliche Wahl des Besten und ruht zuletzt in der Herrschaft des vollkommenen Gedankens.[1]) Seine Monadenlehre hat dies Centrum.

Diejenigen Philosophen, welche die Untersuchung des Erkennens zu ihrer eigentlichen und ausschliessenden Aufgabe machen, sind unter die obigen Gesichtspunkte, welche die reale Ansicht der Dinge bestimmen, schwerer unterzubringen. Ihre Frage liegt augenscheinlich auf einem andern Felde; aber die Auffassung der Erkenntniss und ihrer Möglichkeit führt, man mag es wollen oder nicht, in einen grösseren Zusammenhang; und ihre Consequenz treibt, je nach den Praemissen, nach der ersten oder nach der zweiten Seite.

So sehen wir es z. B. bei Locke und Kant.

Locke darf nicht nach seiner Auffassung des Christenthums gemessen werden, in welcher Beziehung er für seine Person der zweiten Richtung angehört, sondern nach den Gründen und Folgen seines Empirismus. Wer, wie Locke, den Geist im Menschen zur Tafel macht und die äussern Dinge zu den Schreibern, wer dadurch, wie Locke, den materiellen Kräften die Macht giebt, der wird schwer dazu kommen, den Gedanken, den er im Menschen zu einem Erzeugniss der Dinge macht, in den Dingen zu einem Prius, zu einem ursprünglich Bestimmenden zu erheben. Wenn Locke's Principien in Hume zum Skepticismus und in den französischen Philosophen zuletzt zum système de la nature führten, so bestätigt die Ge-

1) Ausser den bekannten Stellen vgl. man den im Anhang des Briefwechsels zwischen Leibniz Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels von C. L. Grotefend (1846) herausgegeb. discours de métaphysique aus d. J. 1685 oder 1686 no. 19 ff.

schichte den eigentlichen Trieb der lockischen Betrachtungsweise.

Anders ist es mit Kant. Es scheint, als ob wir ihm bei seiner Richtung auf die Untersuchung des Erkenntnissvermögens jene Frage, ob er im Ursprung die Kräfte vor den Gedanken oder den Gedanken vor die Kräfte stelle, gar nicht aufdringen dürfen. Ist es allenthalben sein Ergebniss, dass wir das Ding an sich nicht erkennen, so wird ihm jene Frage als transscendentaler Vorwitz gelten. Selbst in der Kritik der Urtheilskraft, in welcher er durch die Betrachtung des Zweckes zu der Idee eines göttlichen intuitiven Verstandes hinangeführt wird, bleibt er immer dem Kriticismus getreu, indem er den Begriff nur für einen möglichen erklärt, nur für ein blosses Regulativ der reflectirenden Urtheilskraft in der Naturbetrachtung (vgl. Kr. d. Urtheilsk. §. 77. §. 79.). Aber diese Bescheidenheit ist nur theoretische Neutralität. Der Mensch steht mit seinem realen Wesen in einem realen Zusammenhang. Daher kommen von der praktischen Seite mitten im Skepticismus Punkte, wo der Skeptiker nicht umhin kann, positiv zu sein; mitten im Kriticismus Punkte, wo der kritische Philosoph sich — wenigstens subjectiv — über die Natur der Dinge entscheiden muss. Da folgt Kant dem Zuge seiner Grundansicht mit der ihm eigenen Consequenz. Wie er theoretisch von Formen, das heisst Gedanken, in uns ausgeht, welche gegenüber der mannigfaltigen Vielheit, die von aussen kommt, die mächtige Einheit sind: so setzt er, dieser Macht des Gedankens getreu, wenn er die theoretische Abgeschlossenheit, die in sich schwebende Welt des Subjectiven verlassen muss, den Gedanken als das Ursprüngliche der Welt, als das Prius der Dinge. Seine Postulate der praktischen Vernunft fordern reale Bedin-

gungen, unter welchen allein das ethisch Gewisse in dem Zusammenhang der Welt möglich sein und wirklich werden kann. Sie enthalten Voraussetzungen, auf welche als auf reale Elemente, ähnlich wie die Aufgabe der analytischen Geometrie auf Bedingungen der Construction hinweist, das Sittengesetz, die grosse Aufgabe der Menschheit, nothwendig führt. Wenn Kant auf diese Weise intelligibele Freiheit und den Glauben an Gott als den denkenden und wollenden Urheber der Welt, durch den allein das Reich der Natur und das Reich der Sitte in Einklang treten könne, zum metaphysischen Grund seiner Ethik macht: so wird eben damit der Gedanke das ursprünglich Setzende und Bestimmende. Nehmen wir hinzu, wie Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft den Sohn Gottes als die dem Wesen der Menschheit vorangehende Idee des sittlich Guten fasst: so wird es offenbar, in welcher Weise die Keime auswachsen, welche die Anlage des kantischen Systems in sich trägt. War theoretisch der Zweck nur eine Maxime der Urtheilskraft, welche mit den Dingen nichts zu thun hat: so ist dieser praktische Glaube an die Weisheit ein Glaube an die Realität der göttlichen Zwecke, der Einheit und des Gedankens in dem Ganzen der Welt.

Wer in Fichte Kant in der Consequenz aufzufassen gewohnt ist, wird bemerken, wie Fichte, von ethischem Tiefsinn erfüllt und getrieben, namentlich in der zweiten Gestalt seiner Lehre, Ideen da entwirft, wo in der ersten nur die allgemeine moralische Weltordnung steht, wie z. B. in den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten. Man thut ihm Unrecht, wenn man den innern Zusammenhang zwischen der ersten und zweiten Fassung seines Systems vergisst und diese entschiedenere Wendung nur für ein geborgtes Gut hält.

Wenn nach **Hegel** die Logik und nur das Logische der reale Grundstoff des Wirklichen ist, wenn die Welt und ihre Geschichte nur die Dialektik des reinen Gedankens abspielt: so sollte man nicht zweifeln, dass nach Hegel der Gedanke das Ursprüngliche, ja das allein Wahrhafte ist. Und doch haben wir in der Historie der hegelschen Schule das merkwürdige Schauspiel gesehen, dass sich innerhalb desselben Systems und im Namen desselben Meisters dieselben zwei Richtungen wieder erzeugten, welche sonst den unversöhnlichen Gegensatz der Systeme bilden, dieselben zwei Richtungen, welche sonst als der Grundunterschied aller Systeme erscheinen. Während ältere Schüler Hegels in der Idee vor der Natur und vor dem subjectiven Geiste den bewussten göttlichen Gedanken auffassen, meint die jüngere Schule es anders. Gott kommt erst im Menschen zum Bewusstsein. Vorher ist er nur die unbewusste Dialektik, welche erst der bewusste Geist des Philosophen durchschauet, vorher also ist er nur unpersönliches Naturgesetz und durch den Process der Weltdialektik processirt sich das Blinde zum Sehenden glücklich hinauf. In diesen zwei Seiten der hegelschen Schule wird mit denselben Mitteln bewiesen, dass der Gedanke vor den Kräften und wiederum dass die Kräfte vor dem Gedanken stehen; denn die Weltdialektik im zweiten Fall wird nur Gedanke im Menschen. Wo die grössten Gegensätze der Philosophie aus der Nothwendigkeit desselben Begriffs, derselben Methode folgen sollen: da ist es billig, an einer Methode zu zweifeln, welche ihr eigenes Werk entzweiet. Aeusserlich giebt es keinen grössern Indicienbeweis gegen ihre Aussagen.

Würden wir **Herbart** untersuchen, so würde sich als ein innerer Widerspruch zeigen, dass seine Metaphysik und Psychologie und selbst seine praktische Phi-

losophie, in welcher die Ideen nur in unserer Auffassung des Harmonischen entstehen, nach der ersten Seite hinübergehen, während seine teleologischen Andeutungen der Religionsphilosophie der andern angehören.[1])

Auf solche Weise erhellt, dass kein System gegen die entworfene Grundfrage gleichgültig ist. Alle müssen sich zu ihr in ein bestimmtes Verhältniss stellen und alle entscheiden darin über ihre Grundrichtung.

Diese letzten Unterschiede, die möglichen Verhältnisse von Gedanken und Kraft, sind freilich noch sehr allgemein und dieser allgemeine Grund kann sich, wie die verschiedenen Systeme zeigen, mannigfaltig gestalten. Die Systeme der Kräfte verfahren bald atomistisch, bald dynamisch; die Systeme des Zweckes bald theistisch bald pantheistisch, wie z. B. in der Stoa, und construiren bald aus dem Absoluten heraus, bald suchen sie die Elemente in der Welt zu einem Gedanken des Ganzen zu deuten. Die Geschichte der Philosophie zeigt diese Unterschiede — und wir lassen sie hier auf sich beruhen.

Wenn wir in jenen drei ursprünglich verschiedenen Weisen einer Weltanschauung philosophische Gedankenreihen erblicken, welche sich wie taktische Ordnungen im Fortgang mehr und mehr gegen einander kehren müssen: so werfen wir noch auf ihren Kampf einen Blick, ob wir vielleicht schon sehen, wohin sich der Sieg neige.

Wo drei unter einander kriegen, pflegt es zu geschehen, dass sich nach der Anziehung ihrer Interessen zunächst zwei mit einander verbünden, um später ihre Sache unter sich auszumachen. Etwas Aehnliches ist hier geschehen.

---

1) Vgl. unten die Abhandlung „über Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben."

Jene Ansicht, dass Gedanke und Kraft an sich gar nicht und höchstens in der Anschauungsweise verschieden sind, so dass weder die Kraft vor den Gedanken, noch der Gedanke vor die Kraft gestellt werden könne, die dritte Möglichkeit, die wir bezeichneten, hat, wie gesagt, in Spinoza ihren grossen Vertreter. Denken und Ausdehnung sind ihm die beiden Attribute der Substanz. Der Verstand schauet sie nothwendig als solche an, welche das Wesen der Substanz ausmachen. Wie diese Substanz nur Eine ist, so drücken die Attribute ihr Wesen nur verschieden aus. Daher stehen sie in keinem Causalzusammenhang; denn sie sind nur eine und dieselbe Substanz. Weder das Denken bestimmt die Ausdehnung noch die Ausdehnung das Denken. Es kann mithin auch keinen Zweck in der Natur der Dinge geben, keinen determinirenden Gedanken als das Ursprüngliche.

Nach dem Princip ist diese Ansicht von jenen Systemen der Kräfte und jenen Systemen des Zweckes und der Idee wesentlich verschieden. Sie folgte aus der Natur der Sache als die dritte Möglichkeit, welche sich neben die beiden andern auf gleiche Linie stellt. Indessen giebt sie in der Durchführung — vielleicht nothgedrungen — diese eigenthümliche Stellung auf; und schlägt sich bald zu der einen, bald zu der andern Seite. Spinoza kennt nur die wirkende Ursache und Jacobi stellte seine Lehre als die consequenteste Ausführung derselben den Systemen der Endursache gegenüber. Insofern tritt Spinoza in die erste Ordnung ein. Dessenungeachtet sucht Spinoza, dessen Lehre in der intellectualen Liebe Gottes ihren Gipfel erreicht, das Ideale wieder zu gewinnen, und insofern ist er mit der andern Ordnung verwandt. Ob sich beides auf einander reime und ob darin der Grundgedanke, um den es sich handelt, festgehalten sei, mag einer andern Betrachtung aufbehal

ten bleiben.[1]) Im Grossen und Ganzen verbindet sich der Determinismus des Spinoza mit der ersten Reihe.

Daher wird der Kampf übersichtlicher, indem kein Dritter zwischen die beiden Ordnungen tritt.

Beide Weisen der Betrachtung haben in sich selbst ihre Grenzen und wir werfen sie leicht bis auf diese Schranken zurück.

Wir verlangen von beiden Systemen, dass sie uns die Welt im Vorgang des Werdens zeigen oder wenigstens den Weg, auf dem er möglich sei. Denn sonst bleibt der erklärende Grund wie todt und regungslos gegen das, was soll erklärt werden. Wenn wir die beiden Systeme nach diesem Punkte hin in Bewegung setzen, offenbaren sie ihren Mangel.

Wir lassen die Möglichkeit dahingestellt, wie aus Einer ursprünglichen Bewegung die Mannigfaltigkeit der Kräfte entstehe. Es seien diese gegeben. Sie sind da, blind und bunt. Dann soll gezeigt werden, wie aus dem Blinden das Sehende wird, aus dem Bunten die Einheit der Ordnung, aus dem Ungefähr des Zufalls die Praecision des Organischen, aus dem wilden Spiel der Kräfte die Symmetrie und das Gleichgewicht des Lebens, aus dem Widereinander der Bewegungen Bestand und Uebereinstimmung. Die Naturwissenschaften zergliedern und finden Gesetze und Maass der Kräfte; aber sie zeigen noch nicht, wie ursprünglich das Maass aus dem Maasslosen werde. Die Geschlechter des Lebendigen sind da und in den mannigfaltigsten Gestalten. Jedes Individuum hält die verschiedenen Kräfte in eigenthümlicher Einheit gebunden. Die Geschlechter des Lebendigen sind die unerklärte Voraussetzung. Sie sind da mit ihrer Har-

1) S. die folgende Abhandlung „über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg."

monie; aber im System der blossen Kräfte sollte man zeigen, wie sie aus dem werden, was noch keine Harmonie ist.

Es hat ohne Frage seine Schwierigkeit, aus dem nackten Durcheinander von Tönen das Concert des Universums, die unsterbliche Harmonie des Lebendigen entstehen zu lassen, es sei denn dass ein empfundener Gedanke über den Tönen und mitten in den Tönen die Melodien entwerfe.

Wer an die Zahl oder Unzahl der möglichen Permutationen und Combinationen denkt, der wird schwerlich die Wette von Einem gegen Millionen und Billionen Fälle wagen, dass aus zusammengeworfenen und ausgeschütteten Buchstaben eine Tragoedie oder Komoedie herauskomme. Wirklich verhält sich die Sache so und nicht anders, mag man nun in der Philosophie mit Atomen Verbindungen versuchen oder die Kräfte gegen einander spielen lassen. Damit wird in dem berechtigten Kreise die Bedeutung der Atome so wenig verkannt, als etwa geleugnet wird, dass die Wörter der Tragoedie oder Komoedie aus den Atomen der Buchstaben bestehen. Aber es wird in demselben Sinne bezweifelt, dass in solchen Atomen oder Kräften der letzte Grund liege, als wir bezweifeln, dass der ursprüngliche Grund des Wortes die Buchstaben seien.

Aber auch die andere Ansicht hat ihren Stachel in sich, damit sie nicht raste.

Es lässt sich der Streit zwischen beiden Ansichten in die Frage zusammenfassen, ob die Folge in der Erscheinung, die zeitliche Geschichte, das Letzte sei, die Darstellung des Causalzusammenhanges, oder ob diese Folge in einem vorangehenden Gedanken, der die Ursache der zukünftigen Wirkung zurichtet, also eigentlich die Wirkung zur Ursache macht, sich gründe. Die-

ses Letzte, die Umkehr des Causalnexus in einem vorschauenden Blick, ist demjenigen das Anstössige, der in dem mechanischen Druck und Stoss, in der Succession der Fortpflanzung, die einzige Weise, die einzige Norm der Thätigkeit erblickt. Freilich lehrt die Beobachtung schon die entgegengesetzte Weise. Die Organismen bauen für die Zukunft und ihre Causalität fasst Gegenwart und Zukunft zusammen. Aber man hofft diese Anomalie bei tieferer Ergründung in die Succession der wirkenden Ursache aufzuheben und will um Alles lieber die Welt als lauter elastische Schwingungen fassen, von denen man doch nicht weiss, woher sie stammen, nur nicht als ein organisches Ganze, das in einem überschauenden Gedanken seinen Grund hätte.

Die Schwierigkeit lässt sich freilich nicht bergen. Alle teleologischen Systeme sind eine erweiterte Analogie; sie denken die ganze Welt nach der Analogie ihrer praegnantesten Theile. Hiergegen kann man streiten. Aber noch mehr. Sie denken die Entstehung des Lebendigen, des Organischen nach der Analogie des bildenden menschlichen Gedankens. Aber diese Analogie reicht nicht aus. Das Bild des menschlichen Gedankens bleibt wie ein Entwurf in ihm selbst beschlossen, es sei denn, dass ihm eine reale Kraft, z. B. die Hand, zu Gebote stehe. Eine solche Vereinigung ist daher auch, wenn die Analogie bestehen soll, in dem ursprünglichen bildenden Gedanken vorauszusetzen. Hier fehlt alles. Wir lesen wol die Ideen in der Welt z. B. die Zwecke der Sinne, wir glauben den Gedanken zu sehen, der die Welt regiert, aber er regiert unsichtbar, wir sehen nicht die reale Kraft, die ihn trägt und ausführt. Es hilft nichts, den Gedanken vor die Kraft zu stellen. Man soll zeigen, wie es geschehen könne, dass er die Kraft ergreife und regiere. Damit der Gedanke werde (der Gedanke sprach: „es werde

Licht und es ward Licht"), muss er mit einer Kraft, die ihn ausführt, Gemeinschaft haben. Wie unser Gedanke, damit er den Kräften nachbilde, mit ihnen ein Gemeinschaftliches theilen muss, z. B. die Bewegung, durch die wir geistig Richtungen und Gestalten entwerfen: so kann auch der ursprüngliche Gedanke, damit er den Kräften vorbilde, nicht schlechthin von ihnen getrennt sein. Dieser ursprüngliche Punkt der Gemeinschaft liegt bis jetzt über die Speculation hinaus. Soll sich einst die genetische Erkenntniss in der Philosophie vollenden, so muss er gefunden werden. Bis dahin bleibt es ihre grosse Aufgabe, die Thatsache des ursprünglichen Gedankens in seiner universellen Offenbarung zu erkennen und festzustellen, damit die Dinge in einem Gedanken ihre Wahrheit und die Gedanken in den Dingen ihre Wirklichkeit haben.

Es sind schlechthin verschiedene Weltansichten, welche dann entstehen, wenn man sich entweder in die Kraft als das Ursprüngliche oder in den Gedanken als das Allbedingende stellt und die eine Ansicht lässt sich nicht auf die andere zurückführen. Wenn man ihren Kampf in der Geschichte verfolgt und zwar nicht bloss in den geschlossenen Systemen, sondern noch mehr in der Gewalt, die sie in den Köpfen übten: so ist es im Grossen und Ganzen ein Kampf zwichen Physik und Ethik. Das System der nackten Kräfte verschlingt die Ethik in die Natur und die Systeme des die Kräfte regierenden Gedankens leihen schon den Bildungen der Natur individuelle Mittelpunkte, wie ein Vorspiel des Ethischen. Die eine Art der Systeme naturalisirt die Ethik, die andere ethisirt in gewissem Sinne die Natur.

Die organische Weltansicht — das System des ursprünglichen Gedankens — tritt gleichzeitig mit der reinen Ethik auf. In Sokrates liegt sie vorgebildet. Plato wirft

sie als ein kühnes Ganze in die Geschichte hinein. In der Idee des Guten wurzelt ihm Natur und Staat, Leib und Glied. Zwar hat Aristoteles diese Betrachtungsweise insbesondere in der Natur selbst, in der Untersuchung des organischen Lebens, welches sich ohne innere Zweckmässigkeit nicht denken lässt, begründet und befestigt. Aber das Christenthum, die grosse Erfüllung eines ethischen Bedürfnisses, giebt ihr und zwar wie es der Religion gebührt, in unmittelbarem Glauben an Gottes Weisheit und Liebe, den eigentlichen Sieg in den Gemüthern. Die besondern christlichen Vorstellungen ruhen auf dieser allgemeinen Grundlage.

Indessen die Physik erstarkt und bildet ein Gegengewicht. Im Alterthum ist sie schwach und ihre Ansichten verbreiten sich, wie im Epicureismus, grossen Theils durch ethische Wahlverwandtschaft. Da die Physik in neuerer Zeit — beobachtend und messend, experimentirend und bauend — selbstständig und mächtig wird: scheint es, als ob sie der vorausgesetzten Idee, dem ursprünglichen Gedanken, von welchen sie die Kräfte mit Erfolg trennt, das Reich in demselben Maasse schmälere, als sie die Wirkung der Kräfte durch ihre eigenen Gesetze in die Gewalt des Menschen bringt und sie dem fremden Gedanken des Menschen dienstbar macht.

Hier liegt der mächtigste Gegendruck gegen den Platonismus und — es ist nicht zu leugnen — die Geschichte sucht ihn bei seiner Schwäche zu fassen und zu fällen.

Bei Plato ist die Materie das in sich Zerfallene und Verworrene, wie er sich ausdrückt, „in den bodenlosen Ort der Unähnlichkeit versunken“, das in sich Unbestimmte und Maasslose, das Irrationale und insofern das Nicht-Seiende, die Wurzel des Bösen. Im Gegensatz gegen dies wandelbare Materielle hebt Plato darum die Wissenschaft der Zahl und Figur so hoch, weil sie in reiner Erkennt-

niss beständige Gesetze offenbart, ein sich selbst Gleiches und darum Vernünftiges; und in diesem Sinn ist sie ihm der Hebel vom Nicht-Seienden (dem Materiellen) zum Seienden (dem Ewigen).

Die neuere Zeit liebt die Materie, welche Plato verschmäht, und sie hat an ihr Grosses gethan. Jene Gesetze der Zahl und Figur, bei Plato im Gegensatz gegen die Materie, erstrecken nun ihren Halt und Bestand über die Materie selbst. Was sich in ihr widersprach, ihr Wechsel und Wandel, löst sich in einstimmiges Wesen auf, das Unähnliche in eine sich selbst getreue Gleichheit, das Verworrene in Ordnung, das Irrationale in Nothwendiges. Die neuere Zeit hat darin ihre eigenthümliche Grösse. Von dieser Seite siegt sie über den Platonismus; von dieser Seite wächst die physische Weltansicht. Man sieht, was sich mit der wirkenden Ursache machen lässt und setzt daher in ihr Wesen Alles.

Indessen liegt hier ein Wendepunkt der Betrachtung. Wer etwas mit der wirkenden Ursache macht, wer sie benutzt, trägt den Zweck, trägt einen höheren Gedanken auf ähnliche Weise in sich, wie das organische Leben die wirkenden Ursachen den Zwecken des Ganzen unterwirft. Jene Verherrlichung der Kräfte geschieht doch im Namen eines Gedankens, der sie erkennt oder sie benutzt.

Es steht zu hoffen, dass dieses Uebergewicht der Physik sich im Fortgang dem ursprünglichen Gedanken nicht widersetzen, sondern ihn mit ihrer Macht ausstatten werde. Die Erkenntniss der Kräfte steht noch mitten in einer mannigfaltigen Vielheit. Wo es gelingen wird, sie zur Einheit eines Ganzen zusammenzubiegen: da wird sich mit dem Ganzen auch der ursprüngliche Gedanke herstellen. Wir wollen es in einem Bilde deutlich machen. Wer die Kräfte der Hand allein betrachtet, sieht darin mechanische Gesetze z. B. des Hebels verwirklicht. Wer

das Auge zerlegt, fasst seine Theile unter allgemeine optische Gesetze z. B. der Refraction. Beide Betrachtungen der Kräfte, so lange man sie isolirt, haben nichts mit einander zu thun. Sie gehen ihren eigenen Weg. In demselben Augenblick jedoch, in welchem Hand und Auge zusammen aufgefasst werden, wie vom Standpunkt des ganzen Lebens, springt der Gedanke hervor, der sie ursprünglich zusammen bindet. Die Hand begehrt Richtung von dem Auge, damit sie geschickt werde, das Auge Ausführung von der Hand, damit sein Blick mächtig werde. Vielleicht lässt sich hoffen, dass einst die Naturwissenschaften die Kräfte zu einer ähnlichen Einheit fügen, und zwar um so mehr, als sie an manchen Punkten mitten in den blossen Kräften, insbesondere aber im Organischen, durch die Spur der Thatsachen auf die Einheit hingewiesen werden. Dann würden sie am Ende den Platonismus nicht stürzen, sondern nur fester gründen. Dann erst werden sich die Kräfte der Natur wie die Laute der Sprache verhalten; sie werden einen Sinn haben und einen göttlichen Gedanken kund geben, wie diese einen menschlichen. Dann erst kommt die Erklärung, Baco's interpretatio naturae, zu ihrem Recht; denn was hilft alles Erklären, alles Dollmetschen, wenn kein ursprünglicher Gedanke herauskommt? Dass sich die blinden Kräfte der Natur von dem hinzutretenden menschlichen Gedanken in gedachte Gesetze haben verwandeln lassen, bezeugt vielleicht ihren Ursprung aus einem umfassenden (objectiven) Gedanken.

Bis dahin wird das höhere menschliche Bedürfniss und in der Natur die Betrachtung des Lebens die Richtung auf das ursprünglich Ideale wach halten. Das Organische und Ethische steht in einem Bunde; denn das Ethische ist das sich selbst erkennende, das bewusst und frei gewordene Organische. Dem menschlichen Gedanken

erscheint, wenn er sich besinnt, die Alleinherrschaft der nackten Kräfte, die physische Weltansicht öde. Ihr zufolge sind im unendlichen Raum unendliche Welten, unendliche Kräfte, aber der Gedanke blitzt nur im einzelnen Menschen auf, wie zum Schein der Betrachtung; und der menschliche Gedanke ist einsam in der Welt. Der Mensch streckt sein vorwitziges Auge aus dem Meer der Kräfte hervor und zwar in einzelnen philosophischen Lehren nicht viel anders, als der Frosch aus dem Sumpf seinen aufgeblasenen Kopf. „Und es war wüste und leer“ hiesse es eigentlich noch heute, und zu jenem tröstlichen Worte „und Gott sahe, dass es gut war“ wäre es noch nicht gekommen.

Weder das Gute noch der Gedanke könnte am Ende und im Einzelnen herauskommen, wenn er nicht im Ursprung und im Ganzen läge.

Es mag zum Schlusse gestattet sein, aus der Philosophie in die Dichtung abzuschweifen.

Goethe's Faust erörtert die Stelle der Schrift: „im Anfang war das Wort.“

Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin,
Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn.

Faust deutet auf dasselbe hin, was als System des Gedankens bezeichnet wurde.

Bedenke wohl die erste Zeile,
Dass deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft.

Faust deutet damit auf dasselbe hin, was System der nackten Kräfte genannt wurde.

Die deutsche Philosophie hat zwar seit Leibniz und länger — das ist die Thatsache der Geschichte — das Paradies verloren, zu lehren, was geschrieben steht, nur darum, weil es geschrieben steht. Als Philosophie kann

sie nicht anders; ihr Beruf ist allgemeiner und sie muss es der Theologie überlassen, positiv zu sein. Aber die deutsche Philosophie wird mitten in dieser freien Stellung bei dem Spruch der Schrift beharren: „im Anfang war das Wort" — und zwar zunächst und im Zusammenhang obiger Betrachtungen aus dem einfachen Grunde, weil das Wort, unter dessen Bilde an jener Stelle das ursprünglich in Gott Schaffende ausgedrückt wird, Sinn und Kraft zumal ist, eine Einheit beider dergestalt, dass die Vorstellung den Laut, also der Sinn die Kraft bestimmt und der Laut nur um des Sinnes d. h. die Kraft nur um des Gedankens willen da ist, aber nicht umgekehrt; und wer lieber sagen möchte: „im Anfang war die That", der muss sie doch in dieser Weise erklären.

II. Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg.

Spinoza hat seiner Lehre, wenn man den Grundgedanken betrachtet, unter den Systemen eine ursprüngliche und eigenthümliche Stellung gegeben, eine Stellung, die noch nicht da gewesen war.

Sie wurde bereits in der Abhandlung „über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme" bezeichnet, aber einer nähern Untersuchung vorbehalten. Indem dort dargethan wurde, dass sich der Grundunterschied der philosophischen Systeme um das Verhältniss des letzten und grössten Gegensatzes drehe und drehen müsse, um den Gegensatz der blinden Kräfte und des bewussten Gedankens: ergab sich ein dreifacher Entwurf einer Weltansicht, welchen auch in der That die Geschichte der Philosophie in ihrem Ablauf verwirklicht und ausgebildet hat.

Wenn wir nämlich nackte Kraft und bewussten Gedanken als die beiden Endpunkte eines grossen Gegensatzes einander gegenüber stellen und die Richtung auf die Einheit voraussetzen: so können sie sich in der Einigung auf dreifache Weise zu einander verhalten. Entweder steht die Kraft der wirkenden Ursache vor und

über dem Gedanken, so dass der Gedanke nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ergebniss, Product und Accidenz der blinden Kräfte; — oder der Gedanke steht vor und über der Kraft, so dass die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausfluss und die Wirkung des Gedankens; — oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur in dem auffassenden Verstande.

Es kann nur diese drei Stellungen von Gedanken und Kraft geben; und da nur Eine der drei möglichen die wirkliche und wahre sein kann, so sind die Systeme, je nachdem sie eine der drei sich einander ausschliessenden Stellungen durchführen und zum letzten Stützpunkt ihrer Bewegungen machen, in einem durchgehenden Streit begriffen.

Bis Spinoza handelte es sich um die beiden ersten Auffassungen. In den materialistischen Systemen erfüllte sich die erste Möglichkeit, in welcher die Kraft der wirkenden Ursache als das Ursprüngliche vor und über den Gedanken gestellt wird; in den idealen Systemen, im Platonismus, zu welchem der Aristotelismus, die Stoa und die Philosophie der christlichen Kirche wie Verwandlungen einer Grundgestalt gehören, erfüllte sich die andere Möglichkeit, in welcher der Gedanke als das Ursprüngliche vor und über die Kraft gestellt wird, sie richtend und regierend.

Bei Spinoza erscheint die dritte Möglichkeit mit der vollen Wucht ihrer Eigenthümlichkeit. In Cartesius, von dem Spinoza ausging, war der ursprüngliche Gegensatz von Neuem scharf hervorgetreten und zwar in der Gestalt zweier Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, der *substantia cogitans* und der *substantia extensa*, die sich einander schlechtweg ausschliessen. Dieser Dualismus, schroff im Princip, ist von Cartesius durch die

Annahme einer dritten Substanz, die über beiden steht, durch die herbeigerufene Substanz Gottes, der die beiden andern äusserlich zusammenbringt und vermittelt, nur scheinbar gemildert und eigentlich nur für das schwächere Auge verwischt worden. Daher weckte er in dem schärfern Geiste das Bedürfniss der innern Einigung desto entschiedener.

In Spinoza erscheint nun derselbe Gegensatz; er erscheint als Denken und Ausdehnung, *cogitatio* und *extensio*. Aber Spinoza greift ihn eigenthümlich und in einer Weise, welche allein noch nicht vertreten war. Wenn bis dahin in den Systemen Gedanken und blind wirkende Kraft dergestalt mit einander gestritten hatten, dass entweder, wie in den teleologischen seit Plato, der Gedanke über die Kräfte, oder, wie in den mechanischen seit Demokrit, die Kräfte über den Gedanken siegen wollten: so fasste Spinoza ohne solche Ueberordnung und Unterordnung beide in eins. Es wirkt weder das Denken auf die Ausdehnung, noch die Ausdehnung auf das Denken; es tritt weder der Gedanke vor die Kraft, noch die blinde Kraft vor den Gedanken. Sie sind in ihrem Grunde nicht verschieden; denn sie drücken Eine Sache nur auf verschiedene Weise aus. Denken und Ausdehnung sind nur die beiden nothwendigen Weisen, unter welchen sich der Verstand das Wesen der unendlichen Substanz vorstellt. Indem Spinoza seine ganze Lehre auf dieser Grundlage bauet, erfüllt er die dritte, oben bezeichnete Möglichkeit.

Es wird zweckmässig sein, zunächst diesen Grundgedanken in Spinoza nachzuweisen und in seinen nächsten Folgen darzulegen, damit die Thatsache feststehe und ihre Bedeutung erhelle.

Es kann in Wahrheit, lehrt Spinoza, nur Eine Substanz geben, wenn es anders ihr Wesen ist, dass sie keines andern bedürfe, sondern schlechthin in sich sei

und aus sich begriffen werde. Diese Eine Substanz, Gott, ist alles Sein und ausser ihr ist kein Sein; alles Endliche ist als solches nicht aus sich, sondern in ihr als Weise, als Modus des Daseins. Attribut der Substanz ist dasjenige, was der Verstand als ihr Wesen ausmachend an der Substanz denkt. Während nun die Eine Substanz, Ursache ihrer selbst, schlechthin unendlich ist, sind die Dinge begrenzt und bestimmt (*res determinatae*). Diese Bestimmung geschieht in den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung und innerhalb derselben; aber jedes Attribut der Einen Substanz muss aus sich selbst begriffen werden (eth. I, 10)[1]). Die Bestimmungen des einen Attributs bedingen nicht die Bestimmungen des andern (eth. II, 6)[2]); sie sind grundverschiedene Anschauungsweisen des Wesens.

In der Auffassung von Seele und Leib stellt sich dies allgemeine Verhältniss im Besondern dar.

Der Leib drückt Gottes Wesen, inwiefern er als ausgedehnt betrachtet wird, auf bestimmte und begrenzte Weise aus; die Seele hingegen als bestimmte Weise des Denkens (*modus cogitandi*). Die endlichen Modi als Leib und Seele drücken nur Eine und dieselbe Sache aus, die einmal von der Seite der Ausdehnung und dann von der Seite des Denkens aufgefasst wird, und im ersten Falle Leib, im zweiten Seele heisst. Was der Leib der wirklichen Gestalt nach ist (*formaliter*), das ist die Seele in der Weise des Denkens (*objective* nach dem damaligen Sprachgebrauch). Was in der Ausdehnung vorgeht, geht auch im Denken vor. Es kann weder der Körper die

---

1) Eth. I, 10. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

2) Eth. II, 6. Cuiuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cuius modi sunt, et non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent.

Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung und Ruhe bestimmen (eth. III, 2). Alle Weisen des Denkens haben Gott, inwiefern er unter dem Attribut des Denkens, und nicht unter einem andern Attribut betrachtet wird, zur Ursache; und umgekehrt haben alle Weisen der Ausdehnung Gott nur, inwiefern er unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, zur Ursache. Hiernach laufen in beiden Attributen die Modi mit einander parallel; aber die Erklärung in dem einen Attribut kann nicht auf das andere übertragen werden. Diese Uebereinstimmung in beiden Attributen ist der eigentliche Sinn des aus Spinoza oft angeführten Satzes, dass die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen derselbe sei als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge[1]).

Aus diesem Grundverhältniss ergeben sich unmittelbar die wichtigsten Folgen — und Spinoza zog sie wirklich.

Indem das Denken nicht auf die Ausdehnung wirkt, kann es den Begriff nicht geben, der voraussetzt, dass ein Gedanke, eine Idee, die Gestalten der Ausdehnung in ihrem Wesen bestimme. Der Zweck ist daher nach dieser Ansicht nur eine menschliche Erfindung. Wie Gott um keines Zweckes willen da ist, so wirkt er auch um keines Zweckes willen. Alle Philosophen irren, die, wie Plato that, behaupten, dass Gott nach der Idee des Guten wirke (eth. I, 33 schol. 2). Das Gute wäre durch den Zweck bestimmt. Vielmehr ist das Gute, wie der Zweck, nichts Wirkliches in den Dingen, sondern nur eine Weise des Denkens. Das wirkliche Sein der Dinge, inwiefern sie nicht Weisen des Denkens sind, folgt nicht deswegen

1) Eth. II, 7. Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

aus der göttlichen Natur, weil diese die Dinge vorher erkannt hätte (eth. II. 6. coroll.)[1]). Es kommt vielmehr der Natur eines Dinges nichts zu, was nicht aus der Nothwendigkeit des Wesens der wirkenden Ursache folgt; und was aus der Nothwendigkeit des Wesens der wirkenden Ursache folgt, das geschieht nothwendig. (eth. IV. praef.)

Dem Begriff des Zweckes ist kein anderer an Bedeutung zu vergleichen, wenn man ihn nur nicht im Sinne des äussern Nutzens, sondern des innern Wesens nimmt. Ohne ihn giebt es namentlich kein Organisches; und wenn das Ethische ein frei gewordenes Organisches ist, auch kein Ethisches, kein Ideales in der Natur und im Menschengeiste. Daher hat für Spinoza, wie bereits an einem andern Orte gezeigt ist[2]), die Aufhebung des Zweckes, die ausgedehntesten Folgen, welche in seiner Lehre sich nirgends verläugnen. Die Sätze z. B. über den menschlichen Leib, welche Spinoza im II. Theil der Ethik als Lemmata und Postulate einschiebt (eth. II. vor prop. 14), zeigen durchweg die mechanische Auffassung[3]). Es giebt überhaupt für Spinoza keine innere Uebereinstimmung in der Natur der Dinge. Ordnung und Verwirrung bedeuten nichts, wenn man die Dinge an sich betrachtet, und beziehen sich nur auf unsere Vorstellung (Brief 15)[4]). Wenn die Schönheit einen innern Grund

1) Eth. II, 6. coroll. Esse formale rerum, quae modi non sunt cogitandi, *non* sequitur *ideo* ex divina natura, *quia res prius cognovit.*

2) Logische Untersuchungen II. S. 39 ff.

3) Eth. II. postul. 1. vor propos. 14. Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est. Vgl. cogitata metaphys. c. 6. p. 117. ostendimus in materia nihil praeter mechanicas texturas et operationes dari.

4) Der 15te Brief ist belehrend, weil darin die Frage beantwortet wird, wie es zu denken sei, dass die Theile der

hat, so liegt er ohne Zweifel im Organischen; sie ist unter dieser Voraussetzung die Erscheinung harmonischer Zwecke. Aber in Spinoza hat eine solche Betrachtung keinen Ort. Die Schönheit kann ihm nicht die erscheinende Idee sein. Sie ist ihm keine Eigenschaft des Gegenstandes, sondern nur eine Wirkung der Dinge in dem Beschauer. Die Dinge, in sich betrachtet oder auf Gott bezogen, sind weder schön noch hässlich[1]).

Indem umgekehrt auch die Ausdehnung nicht auf das Denken wirkt, muss nach dem Princip jene Ansicht fern bleiben, welche den Gedanken als ein Accidens der materiellen Kräfte betrachtet, der Materialismus, — und der deutliche Ausdruck dieser Folge ist der Satz, dass weder der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe bestimmen kann (eth. III, 2)[2]).

Natur mit ihrem Ganzen zusammenstimmen. p. 498. ed. Paul. — prius monere velim, me naturae non tribuere pulchritudinem, deformitatem, ordinem atque confusionem; nam res non nisi *respective* ad nostram imaginationem possunt dici pulchrae aut deformes, ordinatae aut confusae.

1) Brief 58. vgl. eth. I. append. besonders p. 74. ed. Paul. Wenn bei Plato die Idee des Guten die Weltbildung leitet und das Gute wiederum in Wahrheit, Ebenmaass und Schönheit zerlegt wird: so kann man in diesem Zusammenhang auch die Schönheit als Grund der Weltbildung ansehn. Gegen eine solche Auffassung thut Spinoza in dem Brief 58 Einsage p. 648. . . . . . mundum naturae divinae necessarium esse effectum u. s. w. p. 649. pulchritudo non tam obiecti, quod conspicitur, est qualitas, quam in eo, qui conspicit, effectus. . . . . . adeo ut res in se spectatae vel ad Deum relatae nec pulchrae nec deformes sint.

2) Eth. III, 2. Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest. cf. III. 11. schol. extr.

Auf diese Weise offenbart sich der angegebene Standpunkt, indem er Teleologie und Materialismus gleicher Weise verneint; und er darf in seiner Eigenthümlichkeit, wiewol es oft geschehen ist, nicht verkannt werden. Jacobi z. B. macht das System des Spinoza schlechthin zu einem System der mechanischen Ursachen. Er schreibt in den Beilagen zu den Briefen über Spinoza [1]): „Eine nicht mechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken. Sie schliesst die wirkende Ursache, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschied, dass bei ihr das Resultat des Mechanismus als Begriff vorhergeht und die mechanische Verknüpfung durch den Begriff, und nicht, wie im andern Fall, der Begriff im Mechanismus gegeben wird. Dieses System wird das System der Endursachen oder der vernünftigen Freiheit genannt; jenes das System der blos wirkenden Ursachen oder der Naturnothwendigkeit. Ein drittes ist nicht möglich, wenn man nicht zwei Urwesen annehmen will." Indessen nimmt Spinoza, wie gezeigt wurde, gerade eine dritte Stellung ein. Nur inwiefern er den Zweck in Abrede stellt, geräth er in die nächste Verwandtschaft mit den Systemen der blos wirkenden Ursachen; und es konnte daher leicht geschehen, dass er früh für einen Materialisten erklärt wurde [2]). An sich ist Spinoza von dem Materialismus wie von der Teleologie gleich weit entfernt. Jedes Attribut der Einen Substanz muss aus sich begriffen werden (eth. I, 10); die Erzeugnisse des Gedankens aus dem Attribut des Denkens, die Gestalten der Ausdehnung aus dem Attribut der Ausdehnung; und

1) Jacobi, Werke IV, 2. S. 95.
2) vgl. z. B. Colerus, das Leben Spinoza's, deutsch mit Anm. 1733. p. 15. Anm. e. Jacobi Bruckeri historia critica philosophiae. 1744. IV, 2. p. 707.

man kann von Spinoza nicht sagen, dass bei ihm der Begriff im Mechanismus gegeben wird.

Es fragt sich nun, wie es dem Spinoza gelinge, diesen eigenthümlichen Grundgedanken, nach welchem Denken und Ausdehnung nur ein verschiedener Ausdruck einer und derselben Substanz sind, sowol in sich als den Erscheinungen gegenüber durchzuführen. Es fragt sich, wie weit er ihm treu bleiben könne, ohne von den Erscheinungen genöthigt, in die beiden nebenstehenden Betrachtungsweisen, sei es in die eine oder in die andere, in die teleologische (organische) oder die mechanische zu verfallen. Es kommt auf diese Frage als auf die Grundfrage alles an. In ihr entscheidet es sich, ob Spinoza's Lehre als System stehe oder falle, und ob sie eine Basis sei, auf welcher sich weiter bauen lasse.

Es ist über Spinoza und zur Kritik Spinoza's viel geschrieben. Aber die bisherige Kritik geht weder von diesem Punkte aus, noch zu diesem Punkte hin. Erst in dem Grundgedanken und dessen Erfolg, erst in der Aufgabe, die der Grundgedanke stellt, und in dem Erfolg der Lösung messen wir ein System nicht nach fremdem Gewicht, sondern nach eigenem Maass.

Eine solche immanente Kritik muss nach dem dargelegten Zusammenhange für Spinoza um so wichtiger sein, weil dadurch jener Kampf der Weltansichten, die in der bezeichneten dreifachen Stellung ihren ursprünglichen Ausdruck haben, wenigstens in Einem Gliede der Entscheidung entgegengeführt wird.

Wir richten unsere Untersuchung auf dies Ziel und wollen so verfahren, dass wir zuerst den ganzen Gedankengang Spinoza's in der Kürze überblicken, und dann die Angeln prüfen, in welchen sich das Ganze bewegt. Sollte sich die Untersuchung hie und da von der Grundfrage entfernen, weil die Kritik von Glied zu Glied führt:

so werden doch am Schlusse die Ergebnisse von selbst dahin zurückbiegen.

Wir erinnern also zunächst an den Zusammenhang des Ganzen.

Das System ist in den 5 Büchern der Ethik einfach angelegt. Von der Metaphysik der Einen Substanz ausgehend (Buch 1) läuft es durch die Erkenntnisslehre des Geistes (B. 2) und durch die Psychologie der leidenden Zustände hindurch (B. 3 u. 4) und erreicht in der Ethik der befreienden Erkenntniss sein Ziel (B. 5).

Gott ist die Eine Substanz, deren Wesen der Verstand in zwei verschiedenen Ausdrücken als Denken und Ausdehnung auffasst [1]). Es darf jedoch dies Verhältniss nicht so vorgestellt werden, wie es öfter geschieht, als ob Denken und Ausdehnung, der Substanz fremd, erst durch den Verstand von aussen an die Substanz herangebracht würden. Wie wäre dies für die Substanz, für welche es kein Aussen und kein Innen giebt, zu denken? Wie für den Verstand, der doch mit seinen adaequaten Vorstellungen die Sache deckt? Vielmehr sind die Attribute Gottes ewig d. h. inwiefern das Nothwendige sein Dasein immer bejaht, nothwendig [2]).

---

1) Eth. I. def. 4. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens, vgl. eth. II. def. 2. Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest. Also Gott kann nicht ohne Denken und Ausdehnung, und Denken und Ausdehnung nicht ohne Gott gedacht werden. Vgl. ep. 27. cogitata metaphys. c. 5. p. 116.

2) Erdmann hat die Substanz und Attribute in ein solches „äusserliches" Verhältniss versetzt, (Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie I. 2. 1836 S. 60 f. und vermischte Aufsätze 1846 die

Ausser Gott giebt es keine Substanz; das Endliche und Einzelne ist daher nicht in sich, sondern nur eine Weise in Gott (*modus*). Gott ist die wirkende Ursache des Wesens, wie des Daseins der Dinge.

Das Unendliche (Gott) ist der schlechthin positive (bejahende) Begriff; das Endliche hingegen ist begrenzt und bestimmt, und jede Begrenzung und Bestimmung ist eine Verneinung.

Grundbegriffe des Spinozismus S. 147 ff.) und hat dadurch die Grundlage der spinozischen Erkenntnisslehre verschoben, wenn nicht aufgehoben. Allerdings gehört der Verstand, der die Attribute als das Wesen der Substanz bildend auffasst, zur natura naturata (Brief 27). Aber er würde aufhören intellectus zu sein, er würde vielmehr zu seinem Gegentheil, zur imaginatio, wenn er in seinen Grundbegriffen eine äusserliche Betrachtung an die Substanz heranbrächte. Entweder der intellectus hat adaequate Vorstellungen, welche die Sache wiedergeben, was Spinoza aller Wege behauptet (vgl. z. B. eth. II. 43 schol. Ende), und dann bringt er die unumgänglichen Grundbegriffe der Attribute nicht an die Substanz heran, oder er bringt sie von aussen heran, und dann werden adaequate Vorstellungen unmöglich, indem ihr Grund verloren geht, Principien, welche ebenso im Theil als im Ganzen sind (eth. II. 38). Ueberhaupt darf die Substanz, die als causa sui zugleich causa rerum ist, nicht mit einem nackten Substrat verwechselt werden, an welches der Verstand Denken und Ausdehnung äusserlich heranbrächte, wie in der eingehenden Schrift C. H-r. Spinoza's Lehre vom Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmtheiten dargestellt. Bern 1850 S. 32 erörtert ist. Die Attribute sind ewig und die nothwendigen Attribute werden in optischen Farbenschein verwandelt, wenn der Verstand sogar (vermischte Aufsätze S. 151 vgl. S. 158) einem Betrachter verglichen wird, „der nur durch eine Brille sehen kann, die ein gelbes und blaues Glas hat, dem also die Sache, die keins von beiden ist, je nachdem er ein oder das andere Auge schliesst, so oder so erscheinen muss." Mit dieser Brille kommt der Verstand, wenn möglich, noch unter die imaginatio herab und doch

Es giebt in der Natur nichts Zufälliges; denn Gott, in welchem alles ist, was da ist, ist auf nothwendige Weise da; sein Wesen schliesst sein Dasein ein (eth. I, 29). Gottes Macht ist sein Wesen, denn er ist Ursache seiner selbst (I, 34); und was in Gottes Macht liegt, ist nothwendig (I, 35).

Die endlichen Dinge entspringen aus Gott oder einem seiner Attribute, insofern dasselbe durch einen Modus afficirt betrachtet wird, die Ausdehnung durch Ruhe oder Bewegung, das Denken als Verstand und Wille. Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, wird durch eine andere Ursache, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, zum Dasein und Wirken bestimmt und so fort ins Unendliche. Dies gilt nach dem durchgängigen Parallelismus der beiden Attribute vom Endlichen ebenso im Denken als in der Ausdehnung.

Die ganze Natur ist Ein Individuum, dessen Theile, die Körper, auf unendliche Weise wechseln ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums (II. lemma 7. schol. p. 94).

Auf ähnliche Weise sind die menschlichen Geister Theile des unendlichen göttlichen Verstandes (II. 11. coroll. V. 40).

Seele und Leib sind Ein und dasselbe Individuum, welches einmal unter dem Attribut des Denkens und dann

---

heisst es z. B. eth. I. 19. deutlich genug: Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna. Vgl. in der Demonstration: — per Dei attributa intelligendum est id, quod divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae pertinet aeternitas, ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna.

wieder unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird (eth. II, 21. schol.).

Jedes Wesen, sei es Ding, sei es Gedanke, sucht sich in seinem Sein zu behaupten (eth. III, 6). Dieses Streben ist nichts als seine wirkliche Natur. Der Geist sucht sich daher, sowol inwiefern er klare und deutliche, als inwiefern er verworrene Vorstellungen hat, in seinem Sein zu behaupten.

Es kann keine Vorstellung in unserm Geiste geben, welche das Dasein unseres Leibes ausschliesst. Vielmehr was die Thätigkeit unseres Leibes mehrt oder mindert, fördert oder hemmt, dessen Vorstellung mehrt oder mindert, fördert oder hemmt das denkende Vermögen unseres Geistes.

Unter Lust wird der leidende Zustand begriffen, durch den der Geist zu grösserer Vollkommenheit übergeht; unter Unlust derjenige leidende Zustand, durch den er zu geringerer Vollkommenheit übergeht.

Indem nun die Seele das sich vorzustellen strebt, was ihre oder des Leibes Thätigkeit mehrt und das Gegentheil ausschliesst, entsteht aus diesem Streben Liebe und Hass, d. h. Lust und Unlust, begleitet von der Vorstellung der äussern Ursache.

Zunächst begleiten wir die real wirkende Ursache der Lust und Unlust mit Liebe und Hass, dann die in der Vorstellung Lust und Unlust hervorbringende Ursache mit Liebe und Hass. Daher bestimmt, abgesehen von der Verkettung der wirklichen Ursachen, auch das Gesetz, das Vorstellungen mit einander verkettet, — man nannte es später die Ideenassociation — die leidenden Zustände unserer Seele in Liebe und Hass. Die Vorstellungen, die einander rufen, theilen einander, wenn sie nicht im Gegensatz stehen, die Lust und Unlust und dadurch die Liebe und den Hass mit, welche ihnen ein-

wohnen. Ferner bejahen und verneinen wir uns in Andern, inwiefern wir sie in Beziehung zu uns setzen. Aus diesen Quellen fliessen Sympathie und Antipathie, Mitleiden und Wohlwollen, Undank und Schadenfreude, Neid und selbst Bewunderung, Feindschaft und selbst Grossmuth, lauter leidende Zustände, welche hiernach aus dem Naturgesetz der Selbsterhaltung hervorgehen.

Die Macht dieser leidenden Zustände liegt in den inadaequaten Vorstellungen, und diese entstehen in uns daraus, dass wir nur Theile eines denkenden Wesens sind, von dem zwar einige Gedanken ganz, aber andere nur theilweise unsern Geist ausmachen (de intellectus emendatione p. 441). Wir verhalten uns überhaupt insofern leidend, als wir ein Theil der Natur sind, der an sich ohne die andern nicht kann begriffen werden (eth. IV, 2).

Wie der Mensch desto mehr leidenden Zuständen unterworfen ist, je mehr inadaequate Vorstellungen er hat: so ist er desto thätiger (freier), je mehr adaequate er hat.

Daher führt das *imaginari*, die Quelle der inadaequaten Vorstellungen, zur Knechtschaft, das *intelligere*, die Quelle der adaequaten, zur Freiheit. *Nos eatenus tantum agimus*, *quatenus intelligimus.* Wir sind nur so weit thätig, als wir begreifen (eth. IV, 24).

Wie die Gedanken im Geiste geordnet werden, so ordnen sich die Affectionen, die Bilder der Dinge, im Leibe (eth. V, 1. vgl. V, 10). Der Affect, der ein leidender Zustand ist, hört auf leidend zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Vorstellung bilden (eth. V, 3. vgl. V, 11). Alle Begierden sind nur insoweit leidende Zustände, als sie aus inadaequaten Vorstellungen entstehen und dieselben werden der Tugend zugerechnet, insofern sie von adaequaten Vorstellungen erregt oder erzeugt werden (eth. V, 4. schol. vgl. III, 57. schol.). Auf

diese Weise löst sich die Knechtschaft der leidenden Zustände in Freiheit.

Tugend und Macht (*virtus* und *potentia*) sind dasselbe, und Tugend auf den Menschen bezogen ist die Macht, etwas hervorzubringen, was nur aus den Gesetzen seiner Natur eingesehen werden kann (eth. IV. def. 8). In demselben Sinne ist die Macht auch das Recht; und jedes Ding hat von Natur so viel Recht, als es zum Dasein und zum Wirken Macht hat (tractat. pol. c. 2. p. 307. tractat. theolog. pol. c. 16. p. 359. ed. Paul.).

Jedes Wesen strebt sich selbst zu erhalten, oder, was dasselbe ist, seine Macht zu behaupten und zu mehren. Es ist daher das Streben sein eigenthümliches Sein zu erhalten die Grundlage der Tugend (eth. IV, 18. schol. p. 216), also für den Geist das Streben zu begreifen (*intelligendi conatus*) die erste und einzige Grundlage (eth. IV, 26 u. 27).

Diese Einsicht giebt die höhere Macht und daher auch die eigentliche Tugend.

Die menschliche Macht wächst, wenn alle Menschen in Allem so zusammenstimmen, dass Aller Geister und Leiber Einen Geist und Einen Leib bilden und alle zugleich, so weit sie können, das eigene Sein zu behaupten streben und das gemeinsame Beste aller suchen. Daraus folgt, dass die Menschen, welche nach der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich erstreben, was sie nicht auch den übrigen Menschen wünschen und dass sie daher gerecht, treu und sittlich sein werden (IV, 18. schol.). Was Eintracht erzeugt, erzeugt grössere Macht und ist das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Sittlichkeit gehört (eth. IV. app. c. 15. p. 262. vgl. tractat. theolog. c. 16).

Inwiefern jedoch Menschen Leidenschaften unterworfen sind, sind sie einander entgegen und kommen unter

sich nicht überein (eth. IV, 32). Daher muss man die Leidenschaften meiden. Wer vernünftig lebt, wird dahin streben, dass er nicht von den Affecten des Hasses beunruhigt werde und folglich dahin wirken, dass auch kein anderer dieselben Affecte leide (eth. IV, 46). Er wird daher, so viel er kann, des Andern Hass und Zorn und Verachtung durch Liebe oder Grossmuth ausgleichen.

Das *intelligere*, die Erkenntniss des Nothwendigen und Ewigen, ist auch von dieser Seite die Quelle des Sittlichen; denn Wille und Verstand sind eins und dasselbe (eth. II, 49. coroll.). Inwiefern wir erkennen (*quatenus intelligimus*), können wir nichts begehren ausser dem, was nothwendig ist, und uns schlechthin nur im Wahren befriedigen; und insofern stimmt das Streben unseres bessern Theils mit der Ordnung der ganzen Natur zusammen (eth. IV. c. 32. p. 267).

Inwiefern unser Geist erkennt, ist er eine ewige Weise des Denkens, die von einer andern ewigen Weise des Denkens bestimmt wird, und diese wiederum von einer andern und so ins Unendliche, so dass alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen (eth. V, 31).

Je mehr wir nun uns und unsere Affecte, je mehr wir die einzelnen Dinge begreifen, desto mehr begreifen und lieben wir Gott; und so weit wir Gott betrachten, so weit sind wir thätig (eth. V, 16. 18. 24). Es ist das höchste Gut des Menschen Gott zu erkennen (eth. IV, 28). Es entspringt daraus die intellectuale Liebe des Geistes zu Gott, welche, da Gott alles Sein ist, ein Theil der unendlichen Liebe ist, mit welcher Gott sich selbst liebt, und zwar inwiefern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, wenn es unter der Form der Ewigkeit betrachtet wird, begriffen werden kann.

Aus diesen Grundzügen der Lehre heben wir nun die wesentlichen Punkte hervor, welche wir erörtern müssen, wenn wir über die Bündigkeit und den Erfolg des Grundgedankens urtheilen wollen.

Zuvörderst thun wir einen Blick in die Form und Structur des Ganzen [1]).

Spinoza überschreibt sein System: *ethica ordine geometrico demonstrata*, und bildet in der methodischen Form die Elemente des Euklides nach.

Wie er überhaupt die mathematische Nothwendigkeit sucht, so bringt er sie in der geschlossenen Gestalt der geometrischen Methode zur Darstellung. Der Leser hat dabei den grossen Vortheil, dass es ihm an jedem Punkt leicht wird, in der Verkettung der Beweise von Glied zu Glied bis zur ersten Befestigung zurückzugehen und die Strenge der Verknüpfung zu überwachen. Auch jene Darstellungsweise, deren Schmuck das Schmucklose ist, und der eigentliche Ausdruck, der immer die Sache trifft, sind Tugenden, welche dem geometrischen Vorbilde entsprechen.

Aber in der Absicht der Anlage liegt mehr. Es soll die metaphysische Ableitung zu derselben Bündigkeit geführt werden, deren die geometrische Beweisführung fähig ist. Es fragt sich indessen, ob nach der Natur der Sache die geometrische Methode des Euklides zum Paradigma der metaphysischen und philosophischen werden kann. Es treten dabei sogleich wesentliche Unterschiede hervor.

Die Geometrie geht von einer Anzahl Axiomen und Postulaten aus und unbekümmert um die Einheit des Ursprungs überlässt sie ihre Erörterung einer fremden, der philosophischen Betrachtung. Wenn indessen die Lehre

---

1) vgl. des Verf. logische Untersuchungen II. S. 110.

des Spinoza, welche mehr als irgend eine auf die Einheit gerichtet ist, mit zerstreuten, vorausgesetzten Axiomen beginnt, wenn darin selbst Begriffe, wie z. B. die Causalität (eth. I. def. 3. 4), aufgenommen sind: so fragen wir umsonst, wohin denn die Erörterung dieser Axiome falle.

Spinoza hebt ferner mit Definitionen an, z. B. der *causa sui*, der Substanz, des Attributs u. s. w., wie Euklides mit den Definitionen der einfachsten ebenen Figuren anfängt. Indessen haben bei Euklides die Definitionen früher gar keinen Werth und gar keine Anwendung, als bis er ihre reale Möglichkeit nachgewiesen, bis er sie construirt hat. Bei Euklides wird z. B. das Quadrat schon Buch 1. Def. 30 erklärt, aber es ist für das System noch gar nicht da, bis es am Schlusse des ersten Buches, nachdem die Lehre von den Parallelen vorangegangen ist, construirt worden (Satz 46). Die Evidenz hängt von der Construction der Definition ab. Spinoza müsste, um dieselbe Evidenz zu erreichen, die von ihm definirten Begriffe construiren können. Erst dadurch würde die Vorstellung gegen Erdichtung gesichert; erst dadurch würde die innere Möglichkeit der Definition verbürgt. Spinoza behandelt indessen seine Erklärungen, die eigentlich nur Namenerklärungen sind, sogleich als solche Sacherklärungen, welche die Gewähr ihrer Wirklichkeit in sich selbst tragen.

Bei der richtigen Definition des unerschaffenen Wesens soll für die Frage, ob es sei, kein Raum übrig bleiben (de intell. emend. p. 451). Ihm fehlen, da es sich um die letzten metaphysischen Begriffe handelt, die Mittel der Construction; und er setzt daher in seinen Definitionen stillschweigend voraus, was Euklides bei den seinigen erst werden lässt und beweist. Dies gilt nicht nur von den Definitionen des ersten Buches, sondern auch

von den wesentlichsten der andern. Man vgl. z. B. Buch II. def. 3 und 4. III. def. 1 und 2. IV. def. 8. Bei allem was an diesen Stellen erklärt ist, wird man fragen müssen: wie geschieht das? — und man steht dann bei dieser Frage nach dem realen Vorgange mitten in ungelösten Schwierigkeiten. Solche Subreptionen gefährden die ganze Lehre und untergraben namentlich, wie sich später zeigen wird, den Halt des Grundgedankens.

Der weitere Gang unserer Untersuchung wird im Grossen und Ganzen dem Gang in Spinoza's Ethik folgen, indem zuerst der metaphysische Begriff Gottes, darauf die logische, endlich die psychologische und ethische Seite der Lehre werden zur Sprache kommen.

Wir verweilen hiernach zunächst bei dem Begriffe Gottes; denn Gott, die Ursache seiner selbst, ist die Grundlage und die intellectuale Liebe Gottes ist der Schlussstein des Systems.

Bei Spinoza verschlingt sich im Begriff Gottes die ontologische und kosmologische Betrachtung auf eigenthümliche Weise.

Spinoza hält die Definition Gottes als des höchst vollkommenen Wesens nicht für die ursprüngliche (ep. 64). Indessen geht er selbst nicht immer von einer und derselben Erklärung aus. In der Ethik (B. 1. def. 6) bestimmt er Gott als das schlechthin unendliche Wesen und die Ursache seiner selbst (*causa sui*) als dasjenige, dessen Wesen sein Dasein einschliesst und zieht beide Begriffe erst im Verfolg der Beweise dergestalt in eins zusammen, dass beides die Substanz ist, die in sich ist und durch sich begriffen wird.

In den Briefen (ep. 39. 40. 41. vgl. 72) bestimmt er Gott unmittelbar in derselben Weise, wie er in der Ethik zunächst die *causa sui* bestimmt, so dass Gott als das begriffen wird, zu dessen Wesen das Dasein gehört, und

leitet daraus ab, dass Gott Einer ist, ewig, einfach, unendlich u. s. w.

Beides hängt indessen auf das Engste zusammen und läuft auf dasselbe aus.

Es herrscht in dem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes die Ansicht, dass sein Wesen nothwendiges Dasein einschliesse. Aus diesem Begriff folgert Spinoza, dass Gott keine Unvollkommenheit in sich trage, sondern nur Vollkommenheit ausdrücke; denn alle Vollkommenheit liegt im Sein und alle Unvollkommenheit in der Beraubung des Seins (ep. 40. 41). Während Cartesius den Begriff des vollkommensten Wesens zum Grunde legte und daraus das Dasein als eine unter seinen Vollkommenheiten erschloss: setzt Spinoza umgekehrt das nothwendige Dasein voraus und leitet den Begriff des vollkommensten Wesens daraus ab. Da ferner Vollkommenheit Sein und Sein Macht ist, so hat das vollkommenste Wesen keine Macht ausser sich; es ist aus eigener Macht da. Es nimmt darin der ontologische Anfang eine kosmologische Wendung. Denn die zufälligen Dinge sind durch eine fremde Ursache. Gott ist das nothwendige Wesen und daher alles Sein und ausser ihm kein Sein.

Wird Gott nach der andern Erklärung (eth. I. def. 6) als das schlechthin unendliche Wesen gefasst, so ist das Unendliche die Bejahung schlechthin (eth. 1, 8. schol. 1) und alles Endliche ist, inwiefern es bestimmt ist, Verneinung, und was darin Bejahung ist, das stammt aus jener Bejahung schlechthin. Das Unendliche ist daher auch Bejahung des Daseins, oder, was dasselbe ist, sein Wesen schliesst das Dasein ein.

Beide Erklärungen wollen also dasselbe. Wie der kosmologische Beweis im Gegensatz gegen die zufälligen Dinge ein nothwendiges Wesen sucht und der ontologische das Dasein im Begriff Gottes findet: so verschmilzt Spi-

noza beide Betrachtungen. Zwar beweist er nicht das Dasein Gottes; denn seine metaphysischen Definitionen, eigentlich nur Namenerklärungen, gelten ihm ohne Nachweis der innern Möglichkeit als Erklärungen eines Wirklichen. Spinoza setzt den Begriff und folgert daraus weiter (vgl. eth. I, 7 und I, 11).

Aus Obigem ergiebt sich, dass Gott das Nothwendige [1]) und in diesem Sinne (I. def. 8. ep. 29) das Ewige ist.

Wir dürfen uns im Geist des Spinoza den Zusammenhang des Nothwendigen mit demjenigen, dessen Wesen das Dasein einschliesst, durch ein Beispiel erläutern. Das Wesen des Dreiecks schliesst das Dasein von bestimmten Eigenschaften, die in ihm nothwendig sind, ein. Wenn ein Dreieck ist, so folgt aus seinem Wesen, dass seine 3 Winkel = 2 R. sind. Was in solchen Beispielen hypothetische Nothwendigkeit ist, — denn man kann nicht sagen, das Wesen jener Eigenschaften schliesse ihr Dasein ein — das ist in jener Definition Gottes absolute [2]).

Das Nothwendige ist der leuchtende Punkt in Spinoza's Gottesbegriff. Daher geschieht es denn auch, dass

---

1) vgl. unter anderm eth. I, 17. schol. Das *Deus agit* und das *ex sola divinae naturae necessitate sequitur* wird gleichbedeutend. Damit hängt auch zusammen, dass Spinoza mit dem passiven Ausdruck des Hervorgebrachten, der *natura naturata* im Gegensatz zu der *natura naturans*, die in sich ist und aus sich begriffen wird, das bezeichnet, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt. *Natura naturans* und *natura naturata* verhalten sich ohne Zweifel zu einander wie *constituens* und *consecutivum*. Vgl. die Erklärung eth. I, 29. schol., wornach Erdmann's Ansicht (vermischte Aufsätze 1846. S. 134), der sie wie richtige und abstracte Auffassung unterschieden wissen will, zu ändern sein möchte.

2) d. intell. emend. p. 431. Rem . . . . necessariam (voco), cuius natura implicat contradictionem, ut ea non existat.

etwas in seiner Nothwendigkeit betrachten und auf Gott beziehen bei Spinoza dasselbe bedeutet [1]), und dass das Begreifen d. h. die Einsicht in die Nothwendigkeit die intellectuale Liebe Gottes erzeugt. Es ist der metaphysische Griff Spinoza's, dass er das All unter diese Betrachtung des Nothwendigen fasst. Gott, d. h. das Nothwendige ist alles Sein und ausser ihm giebt es kein Sein. Daher hängt er von keinem andern ab, sondern ist in sich gegründet und insofern frei (eth. I, 17. ep. 60. 62).

Diese Nothwendigkeit ist in voller Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken nicht die Nothwendigkeit des Zweckes oder des das Sein bestimmenden ursprünglichen Gedankens; — denn die Attribute des Denkens und der Ausdehnung wirken nicht auf einander und der Zweck ist daher nur eine menschliche Erfindung — sondern lediglich die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache (vgl. ep. 60) [2]), die mathematische Nothwendigkeit, inwiefern die Mathematik aus der wirkenden Ursache das Wesen ihrer Gegenstände bestimmt und aus dem dergestalt bestimmten Wesen die Eigenschaften beweist (vgl. ep. 64).

Gott, das schlechthin Unendliche und in sich Nothwendige, ist ein denkendes und ausgedehntes Wesen. Diese Attribute des Denkens und der Ausdehnung werden von Spinoza nicht aus der Natur Gottes abgeleitet, sondern aus den endlichen Dingen dargethan, inwiefern sie Weisen sind, welche Gottes Wesen auf eine bestimmte Art ausdrücken. Die endlichen Gedanken und die endlichen ausgedehnten Dinge, die wir vorfinden, füh-

---

1) vgl. z. B. ep. 58: res in se spectatae vel ad Deum relatae.

2) z. B. tractat. theologico polit. c. 3. p. 192. Per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem rerum ordinem sive rerum naturalium concatenationem. Vgl. cogitat. metaphys. c. 10. p. 125. dicimus igitur creationem esse operationem in qua nullae causae praeter efficientem concurrunt.

ren auf diese und keine andere Attribute und der menschliche Geist, welcher der Begriff des Leibes ist (*corporis humani idea*), ergiebt keine andere und drückt keine andere aus (eth. II, 1 und 2. vgl. ep. 66).

An dieser Stelle liegt der Grundgedanke; und man darf es sich nicht verschweigen, dass an derselben Stelle eine Schwäche liegt. Denken und Ausdehnung sind ohne Vermittelung aufgenommen und zwar nur indem die endlichen Modi ins Unendliche übersetzt und erweitert werden. Spinoza geht dabei, genau genommen, von der Erfahrung aus, obwol es Stellen giebt (ep. 28. 41), in welchen es scheint, als ob die Attribute, inwiefern sie das Wesen der Substanz ausdrücken, sich darin wie die Substanz verhalten sollen, dass ihr Dasein von ihrem Wesen nicht verschieden ist, und dass z. B. die Ausdehnung nothwendiges Dasein in sich schliesst. Wo jedoch Spinoza die Sache so fasst, setzt er diese Bestimmung, ohne sie abzuleiten. Fragt man weiter, warum die Modi der Ausdehnung und die Modi des Denkens unter sich in keinem Zusammenhang des Grundes stehen, sondern was in der Ausdehnung vorgeht, nur aus der Ausdehnung, und was im Denken, nur aus dem Denken soll begriffen werden (eth. II, 6): so stützt sich die Antwort nur auf formale metaphysische Bestimmungen. Denken und Ausdehnung sind Attribute; aber Attribute drücken das Wesen der Substanz aus, und können daher, da diese nur aus sich begriffen wird, gleicher Weise nur aus sich selbst begriffen werden (eth. I, 10. demonstr.); denn sie sind mit dem Wesen der Substanz eins. Indem also schlechtweg angenommen und gesetzt wird, dass Denken und Ausdehnung in diesem Sinne Attribute der Substanz sind, wird die reale Untersuchung abgeschnitten, ob Denken und Ausdehnung wirklich nichts Gemeinsames haben, so dass das eine weder aus dem andern begriffen wer-

den noch auf das andere wirken könne (eth. I, 3). In dieser wichtigsten aller Fragen kommt man mit blossen Definitionen nicht fort, zumal wenn sie, wie bei Spinoza, eigentlich nur Namenerklärungen sind.

Dies Versäumniss rächt sich auch durch Widersprüche in den Folgen, welche schwerlich blos Widersprüche im Ausdruck sind. In Uebereinstimmung mit seinem Grundgedanken lehrt Spinoza (ethic. II, 5): die Vorstellungen der einzelnen Dinge haben nicht die wahrgenommenen Dinge zu ihrer Ursache, sondern Gott selbst, inwiefern er ein denkendes Wesen ist. Die Bilder der Wahrnehmungen folgen also aus dem Attribut des Denkens und nicht aus der Ausdehnung [1]). Nach der gewöhnlichen Ansicht wirkt in der Sinneswahrnehmung die materielle Ausdehnung auf die Vorstellung, die ihr Abbild ist. Spinoza kann einer solchen Betrachtung keine Stelle einräumen; denn er würde sonst eine Einwirkung des einen Attributs auf das andere setzen. Sollte indessen Spinoza's Ansicht, dass die Vorstellungen nicht die wahrgenommenen Dinge, sondern Gott als denkendes Wesen zur Ursache haben, siegen: so musste Spinoza, was er nirgends versucht, einen solchen Vorgang des Denkens darstellen, welcher ohne Einwirkung des sinnlichen Dinges die Vorstellung desselben erzeuge. Die blosse Definition thut's nicht. Sie setzt, aber begründet nicht [2]). Hinge-

---

1) eth. II, 5. p. 80: . . . . . rerum singularium ideae non ipsa ideata sive *res perceptas* pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans. Vgl. ep. 42. p. 599. 600.

2) eth. II. def. 3. Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Explic. Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur. def. 4. Per ideam adaequa-

gen fällt Spinoza bisweilen in die gewöhnliche Betrachtungsweise zurück und spricht von Vorstellungen, welche im Gegensatz gegen die reinen aus zufälligen Bewegungen des Körpers entspringen[1]).

So wenig als Spinoza nachgewiesen hat, dass bestimmte Gestalten der Dinge, wie die organischen, ohne den einwirkenden bildenden Gedanken können begriffen werden: so wenig hat er nachgewiesen, dass bestimmte Gestalten des Denkens, wie die Vorstellungen der Dinge, ohne die einwirkende Ausdehnung zu verstehen sind.

Die unendliche Substanz stellt sich als unendliches Denken und unendliche Ausdehnung dar. Wie das Unendliche nichts ausser sich hat, von dem es könnte bestimmt werden: so ist es auch durch nichts als durch sich selbst bestimmt. Das Endliche hingegen ist durch ein Ding seiner Art bestimmt und begrenzt, der endliche Gedanke von einem andern Gedanken, dieser wieder von einem andern, und so fort ins Unendliche; der endliche Körper von einem andern Körper, dieser wieder von einem andern, und so fort ins Unendliche. Die endlichen Gedanken, welche von einander ins Unendliche bestimmt werden, bilden zusammen den unendlichen Verstand Gottes

---

tam intelligo ideam, quae, quatenus in se *sine relatione ad obiectum* consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet. Explic. Dico intrinsecas, ut illam *secludam*, quae extrinseca est, nempe *convenientiam ideae cum suo ideato.*

1) de intell. emendat. p. 441. ostendimusque quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, *a quibusdam sensationibus fortuitis* (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriantur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando sive vigilando varios accipit motus. p. 449. scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet quae ex pura mente et *non ex fortuitis motibus corporis* factae sunt.

(eth. II, 11. coroll. vgl. V, 40). Die endlichen Körper, welche von einander ins Unendliche bestimmt werden, bilden zusammen das Eine Individuum der ganzen Natur (eth. II. lemma 7. schol. p. 94. vgl. eth. I, 28). Dass das Endliche ins Unendliche hinaus bestimmt wird, soll offenbar auf die unendliche Substanz hinweisen[1]).

In diesem Sinne wird Gott, die unendliche Substanz, zum unbedingten Ganzen und die endlichen Dinge werden seine Theile. Spinoza fasst sie wiederholt unter diesen Gesichtspunkt, z. B. epist. 15. p. 500.[2]) eth. II, 11. Der menschliche Geist sei ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes (vgl. de intell. emend. p. 441. eth. II. lemma 7. schol. p. 94)[3].) Die Theile determiniren sich unter einander, während das Ganze, Ursache seiner selbst, in sich unendlich und nichts ausser sich habend, undeterminirt ist (*non determinatum* ep. 40). Das Unendliche wird wol nur darum seltener von Spinoza als Ganzes be-

---

1) vgl. die Fassung V, 40. schol. Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus modus cogitandi est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Vgl. ep. 29. geg. d. Ende p. 532, wo der Fortschritt der Ursachen ins Unendliche unter der Voraussetzung, dass es ein Unendliches giebt, das aus sich nothwendiges Dasein hat, für nichts Unmögliches gilt.

2) ep. 15. p. 500. Paul. Vides igitur qua ratione et rationem cur sentiam, corpus humanum partem esse naturae: quod autem ad mentem humanam attinet, eam etiam partem naturae esse censeo, nempe quia statuo dari etiam in natura potentiam infinitam cogitandi, quae, quatenus infinita, in se continet totam naturam obiective et cuius cogitationes procedunt eodem modo, ac natura eius, nimirum idearum.

3) eth. II. lemma 7. schol. p. 94. ed. Paul. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus totam naturam unum esse individuum, cuius partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione.

zeichnet, weil wir nach sinnlicher Analogie mit dem Ganzen eine Vorstellung des Geschlossenen und daher Endlichen zu verknüpfen pflegen. Es spricht jedoch ein Ausdruck wie eth. II. lemma 7. schol. deutlich genug, inwiefern dort die ganze Natur, die nichts ist als die Substanz unter dem Attribut der unendlichen Ausdehnung gefasst, als Ein Individuum erklärt wird.

Indessen schliesst Spinoza an anderen Stellen diese Betrachtung der Theile aus. Gott, lehrt er, dessen Wesen das Dasein einschliesst, ist untheilbar (*indivisibilis*); denn sonst wäre er entweder auflösbar oder doch nicht mehr einfach (ep. 40. 41). Theile setzen das Unendliche nicht zusammen, so wenig als eine Linie aus Punkten zusammengesetzt ist (eth. I, 15. schol. vgl. ep. 29. p. 528).

Beides scheint sich zu widersprechen. Um in Spinoza's Sinne die Ausgleichung zu finden, muss auf Folgendes geachtet werden.

Spinoza will zweierlei vermeiden, indem er gegen die Theilung der Substanz Einsage thut. Wenn man die Substanz aus Theilen zusammensetzte, so würden einmal die Theile zu dem Ursprünglichen und Ersten und sie würden dadurch zweitens als für sich bestehend d. h. als Substanzen gedacht[1]). Beides gilt ihm für unmöglich. Der Satz, dass das Unendliche nicht theilbar ist, soll also heissen, Theile werden weder zum Unendlichen zusammen-

1) vgl. z. B. ep. 40. p. 592. Partes namque componentes natura et cognitione priores sint oportet, quam id quod compositum est; quod in eo, quod sua natura aeternum est, locum non habet. eth. I, 15. schol. Nam si substantia corporea ita posset dividi, ut eius partes *realiter* distinctae essent; cur ergo una pars non posset annihilari, manentibus reliquis, ut ante, inter se connexis? et cur omnes ita aptari debent, ne detur vacuum? Sane rerum, quae realiter ab invicem distinctae sunt, una sine alia esse et in suo statu manere potest.

gesetzt noch sind sie so abtrennbar, dass sie selbst Substanzen würden, wie etwa zwei Linien durch Theilung entstanden als solche selbstständige Individuen mögen gedacht werden. Hält man diese Vorstellungen von dem Begriff des Ganzen und der Theile fern, so ergiebt sich Spinoza's Sinn. In Bezug auf die Materie, die unendliche Ausdehnung, sagt er ausdrücklich: *unde eius partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter.* Wenn daher z. B. Spinoza lehrt (eth. IV, 4. dem.), die wirkliche Macht des Menschen sei ein Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur: so muss man dies so verstehen, dass Gottes unendliche Macht alles Sein ist und in ihr und von ihr untrennbar die Macht des Menschen nur als eine Art und Weise derselben unterschieden wird.

Wir vollziehen diese Vorstellung in dem Attribute der Ausdehnung ohne Schwierigkeit, indem wir das Continuum von Körper zu Körper fortsetzen, so dass die ganze Natur Ein Individuum wird, dessen Theile, die Körper, auf unendliche Weise wechseln, ohne dass das ganze Individuum sich verändert (eth. II. lemma 7. schol.). Das umfassende Unendliche bleibt, indem sich die Theile darin bewegen.

Indessen fügt sich dieselbe Vorstellung in dem Attribute des Denkens nicht so leicht. Wir sehen da kein ähnliches Continuum von Gedanken zu Gedanken, so dass sie wie Theile Ein Ganzes bilden könnten. Es müssten allen Körpern und ihren Lagen Gedanken entsprechen; aber den wirklichen Dingen entsprechen nur zu geringem Theile wahre Gedanken. Der Mensch denkt; aber unendlich mehr Wesen denken nicht. Wenigstens hat Spinoza nicht gezeigt, wie er den Parallelismus durchführen wolle. Wenn er zwar (eth. II. 13. schol.) alle Wesen, obwol in verschiedenen Graden, beseelt nennt, so erklärt er doch

nicht, in welchem Sinn allen Wesen ein Analogon des Gedankens zukomme. An einer andern Stelle (cogitat. metaphys. c. 6. p. 118.) spricht er von Körpern, welchen kein Denken verbunden ist; aber er will allen Körpern Leben zuschreiben, inwiefern sie sich in ihrem Sein behaupten.

Wenn in Spinoza's Geiste Gott das Nothwendige ist, aber das Nothwendige aus dem Wesen des Ganzen stammt: so müsste vor allem der Gedanke des unendlichen Ganzen in der Einheit gefordert werden, aus welcher die Vielheit fliesst. Dies wäre für Spinoza's Gott das Selbstbewusstsein, das man in ihm öfter vermisst hat. Soll alles aus der Nothwendigkeit der wirkenden Ursache folgen und sich daher Verstand und Wille in Gott nicht scheiden können (eth. I, 17. schol.): so wird es in Spinoza's Sinne keine andere Persönlichkeit, kein anderes Selbstbewusstsein Gottes geben können, als den Gedanken des unendlichen Ganzen und der daraus herstammenden Nothwendigkeit. Wie aus dem Wesen des Dreiecks die trigonometrischen Eigenschaften folgen und der mathematische Verstand der Gedanke ihrer Nothwendigkeit ist: so folgen aus der Natur der unendlichen Substanz die Dinge; in demselben Sinne als Gott Ursache seiner selbst ist, ist er auch Ursache der Dinge (eth. I, 16. cor. 1. eth. I, 25. schol.)[1]), und der Gedanke dieser alles umfassenden Nothwendigkeit wäre Gottes Bewusstsein.

Es fragt sich erstens, ob Spinoza dies lehrte und zweitens wie eine solche Lehre zu den übrigen Theilen stimmt.

Was das Erste betrifft, so ist es bekannt, dass das Selbstbewusstsein Gottes, die persönliche Einheit seines Wesens, im Verständniss des Spinoza eine Streitfrage

---

1) eth. I, 25. schol. eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est.

ist. Wenn man sich darunter, wie im Menschen, Verstand und Willen, und insbesondere beide nach Zweckbegriffen thätig, vorstellt: so ist diese Auffassung von Spinoza's Lehre ausgeschlossen. Die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache, welche es allein giebt, lässt keinen Willen zu. Wenn man aber weiter geht, und den *infinitus intellectus Dei* insbesondere nach einer Stelle eth. V, 40. schol. für nichts ausser den einzelnen menschlichen Intellecten erklärt, so dass sich die Idee des Wesens Gottes und alles in ihm Begriffenen in Gott nicht findet, sofern er Substanz ist, sondern sofern er das Wesen der sämmtlichen endlichen Geister ausmacht (vgl. z. B. Strauss Glaubenslehre, 1840. I. S. 508): so widersprechen einer solchen Auffassung sowol der Zusammenhang des Grundgedankens als einzelne ausdrückliche Bestimmungen Spinoza's.

Gottes Macht zu denken ist seiner wirklichen Macht zu wirken gleich. Was aus der unendlichen Natur Gottes in der Wirklichkeit folgt, das folgt alles in Gott aus Gottes Begriff und zwar in derselben Ordnung und derselben Verbindung als Gedanke [1]). Hiernach entsprechen allen wirklichen Dingen, also auch solchen, welche von den endlichen Geistern nicht gedacht oder irrig gedacht werden, (und deren sind unzählig viele), wahre Gedanken in Gott, inwiefern sie in demselben Zusammenhang stehen, in welchem die Dinge aus Gottes unendlicher Natur fliessen.

---

1) eth. II, 7. coroll. Hinc sequitur quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est: Quidquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective, d. h. als Gegenstand des Denkens. Vgl. eth. II, 3. schol. Ueber den veränderten Sprachgebrauch des obiective s. die Anm. zu des Vf. elementa logices Aristoteleae §. 1.

Wenn nach dem Grundgedanken unendliches Denken und unendliche Ausdehnung nur die verschiedenen Ausdrucksweisen Einer und derselben Substanz sind, so muss in Gott jede Nothwendigkeit der Dinge, wie seine eigene, in der Nothwendigkeit eines Gedankens ihren Ausdruck haben.

Mehr kann man von Spinoza nicht verlangen. Was wir sonst Selbstbewusstsein nennen, schliesst eine Empfindung des Ich ein, um die es sich in Gott nicht handelt. Wenn man noch den Gedanken des Gedankens (das Bewusstsein des Gedankens) fordert, so ist dieser dem Spinoza mit dem sich selbst offenbarenden Gedanken eins (eth. II, 21. schol. II, 43. schol.)[1]). Indem Gott die Nothwendigkeit seines Wesens weiss, so weiss er auch damit dies Wissen; denn sonst wüsste er in seinem Wesen etwas noch nicht.

Im Besondern spricht sich bei Spinoza diese Ansicht öfter aus. In Gott giebt es nothwendig, heisst es im 3ten Lehrsatz des zweiten Buchs, einen Begriff sowol seines Wesens, als alles dessen, was aus seinem Wesen nothwendig folgt[2]). Gott wirkt mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher er sich begreift (eth. II, 3. schol.)[3]). Alle Vorstellungen, die in Gott sind, kommen mit ihrem

---

1) eth. II, 21. schol. Simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire et simul scit, se scire, quod scit et sic in infinitum. Vgl. de intell. em. p. 425.

2) eth. II, 3. schol. In Deo datur necessario idea tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur, vgl. II, 8.

3) eth. II, 3. schol. ostendimus (I, 16), Deum eadem necessitate agere, qua se ipsum intelligit, hoc est, sicuti ex necessitate divinae naturae sequitur (sicut omnes uno ore statuunt) ut Deus se ipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur, ut Deus infinita infinitis modis agat. Vgl. epist. 22. 49. 60. Vergleicht man diese Stellen, so wird man sich überzeugen, dass das Deum se ipsum intelligere nicht blos aus der Vorstellung

Gegenstande überein (eth. II, 32. dem.), ein Ausspruch, der unmöglich wäre, wenn Gottes unendlicher Verstand nur die endlichen Gedanken wäre; denn dann ständen Vorstellung und Gegenstand noch viel öfter in Widerspruch. In Gott giebt es eine adaequate Erkenntniss der Weltordnung, heisst es an einer andern Stelle (eth. II, 30. dem.)[1]), inwiefern er die Vorstellung aller Dinge und nicht inwiefern er blos die Vorstellung des menschlichen Leibes hat. Vorstellungen, welche im Geiste inadaequat sind, sagt Spinoza anderswo (eth. III, 1. dem.), sind in Gott adaequat, inwiefern er auch die Geister der übrigen Dinge in sich zumal enthält[2]). Offenbar würden Irrthümer in uns nimmer in Gott zur Wahrheit werden, wenn Gott das Nothwendige nicht in sich erkennete. Endlich liebt Gott sich selbst, wie Spinoza lehrt (eth. III, 35), mit unendlicher intellectualer Liebe; denn da die Vorstellung seiner selbst als seiner Ursache sein unendliches Sein be-

---

der Menschen aufgenommen ist, sondern in dem angegebenen Sinne zur Lehre des Spinoza gehört.

1) eth. II, 30. dem. p. 107. Qua autem ratione res constitutae sint, eius rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas et non quatenus tantum humani corporis ideam habet. In Gott also giebt es eine adaequate Erkenntniss aller Dinge; in den Menschen von vielen Dingen nicht einmal eine inadaequate. Es ist in solchen Stellen ein Verständniss unmöglich, wenn man in Gott keine andern Gedanken annimmt, als die Gedanken der endlichen Geister, wenn man in Spinoza die moderne Lehre hineinlegt, dass Gott sich erst im Menschen bewusst wird.

2) eth. III, 1. dem. p. 133. . . . . . quae — inadaequatae sunt in mente (ideae), sunt etiam in Deo adaequatae, non quatenus eiusdem solummodo mentis essentiam, sed etiam quatenus aliarum rerum mentes in se simul continet. Es giebt also in Gott eine Vorstellung, die im Gegensatz gegen die vereinzelten Vorstellungen das Zusammenwirken der Dinge begreift.

gleitet, so entsteht die intellectuale Liebe Gottes zu sich selbst [1]).

Auf diese Weise kann es nicht ungewiss sein, was Spinoza meinte und nach dem Grundgedanken der beiden Attribute meinen musste. Und doch entsprechen sich, genauer genommen, die beiden Attribute, unendliches Denken und unendliche Ausdehnung, einander nicht so, wie sie sich in eigener Absicht entsprechen müssten. Die unendliche Ausdehnung ist keine andere als der Inbegriff der endlichen Körper, ihrer Modi; aber das unendliche Denken kann nicht in gleicher Weise, wie es sein müsste, die endlichen Gedanken sein und darin aufgehen; während es die unwahren von sich ausschliessen muss, nimmt es zwar die wahren, als ewige Weisen des Denkens, in sich auf; aber das unendliche Denken, die Nothwendigkeit des Ganzen, welche die Nothwendigkeit der Theile in sich trägt, ist ein anderer Gedanke als der Gedanke von vereinzelten und zerstreueten wahren Gedanken, die nur die lückenhafte Erkenntniss einzelner Theile darstellen.

Wir sind nach Spinoza Theile eines denkenden Wesens (*alicuius entis cogitantis*, de intell. emend. p. 441. vgl. ep. 15. p. 500). Aber unsere Gedanken sind ebenso irrig als wahr und noch mehr irrig als wahr. Wie stellen wir uns diese irrigen Gedanken als Theile des vollkommen denkenden Wesens vor? und wenn nur die wahren den unendlichen Verstand Gottes ausmachen, wo bleiben die irrigen? In den endlichen Geistern sind die wahren Gedanken Bruchstücke. Wenn nun die unendliche Ausdehnung keine andere ist, als diejenige, welche durch die endlichen Körper hindurchgeht: so müsste auch der

---

1) eth. V, 35. dem. Dei natura gaudet infinita perfectione idque concomitante idea sui, hoc est, idea suae causae.

göttliche Gedanke kein anderer sein, als derjenige, welcher durch die endlichen Geister hindurchgeht. Aber dann läuft der unendliche Gedanke Gefahr sich mit Irrthum zu versetzen und im Endlichen zu Bruchstücken ohne Zusammenhang zu werden.

Es gilt vom Gedanken wie von der Ausdehnung, dass Gott alles Sein ist und ausser ihm kein Sein. Wo bleiben denn die irrigen Gedanken der endlichen Geister, die in dem unendlichen Denken keine Stelle haben können?

Diese Frage greift schon in eine andere Seite ein. Wir betrachteten zuerst den Begriff Gottes, die eigentliche metaphysische Seite des Systems. Es handelt sich nun zweitens von der Erkenntniss des Menschen und es kommt dabei zunächst auf das Wesen und den Ursprung von Vorstellen und Begreifen, *imaginari* und *intelligere* an, auf den Gegensatz jener Begriffe, in welchen Knechtschaft und Befreiung des menschlichen Geistes beschlossen liegt. Wir müssen sie daher untersuchen, und zu dem Ende zunächst fragen, wie Spinoza ihr Wesen und ihr gegenseitiges Verhältniss bestimme.

An vielen Stellen spricht Spinoza von der blossen Erkenntniss des reinen Verstandes und setzt sie der Vorstellung in Bildern und Worten entgegen [1]). Es ist dadurch gesagt, was sie nicht ist, und zugleich angedeutet, dass der Grund ihres Wesens in dem zu suchen ist, was über das Bild hinausliegt. Jedes Bild ist endlich; die Betrachtung des reinen Verstandes ist das Unendliche. Wo das Unendliche, das keine Vorstellung erreicht, die Bedingung der Erkenntniss ist, da offenbart sich der Ver-

---

1) z. B. tractatus theologico politicus c. 4. p. 214. ed. Paul.: tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente *extra verba et imagines* percipitur. vgl. epist. 42. p. 600. sola puri intellectus cognitio. ep. 29. p. 529. de intell. emend. p. 447 u. s. w.

stand (*intellectus*). Daher ist Gott, die unendliche Substanz, die Ursache seiner selbst, allein ein Begriff des Verstandes. Wenn wir in demselben Sinne die körperliche Substanz und die Quantität als unendlich und ewig und somit nicht als getheilt und beschränkt auffassen, so fassen wir sie als Attribut Gottes adaequat; wir stellen sie dann nicht unserer Einbildung vor, sondern begreifen sie [1]). Es kommt daher darauf an, diese Betrachtung zur Grundlage zu machen; und wenn Spinoza drei Stufen der Erkenntniss unterscheidet, so geschieht dies auf jener dritten Stufe, auf welcher die Erkenntniss von dem adaequaten Begriff der Attribute Gottes zu dem adaequaten Begriff des Wesens der Dinge fortschreitet. Spinoza nennt diese Stufe offenbar darum intuitive Erkenntniss, weil sie von dem Blick des einfachen Ganzen bestimmt wird [2]). Es liegt an dieser Stelle der Grund alles Nothwendigen; denn Gott ist das Nothwendige. Daher gilt *intelligere* und *res sub specie aeterni contemplari* dem Spinoza für gleichbedeutend.

Nach dem oben angegebenen Zusammenhang folgt noch mehr, inwiefern alles Endliche, sei es Körper oder Gedanke, als Theil des Unendlichen betrachtet wird, und also das Unendliche das Ganze ist, auf welchem die Nothwendigkeit beruht. Denn was nun auf gleiche Weise im Theil wie im Ganzen erkannt wird, bildet einen adae-

---

1) eth. I, 15. schol. p. 50. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut iam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur. Vgl. besonders ep. 29.

2) eth. II, 40. schol. 2.

quaten Begriff des Geistes [1]). Dahin gehört namentlich die Erkenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, weil sie auf gleiche Weise im Theil als im Ganzen liegt und die Möglichkeit, dass jeder der intuitiven Erkenntniss theilhaft werden kann [2]). Da unser Gedanke und unser Leib ein Theil des Ganzen ist und mithin in ihm das Ganze sich fortsetzt: so stammen daher unsere wahren Allgemeinbegriffe (*notiones communes*), welche die Grundlagen unsrer Schlüsse sind. Sie sind die eigene Macht des Geistes, an der alle Theil haben [3]), und unterscheiden sich von den Universalien, welche verworrene Vorstellungen sind und dann entstehen, wenn sich die Bilder des Einzelnen zu unbestimmten Gemeinbildern vermengen [4]). Während diese ein Erzeugniss der Imagination sind, inwiefern sie unvermögend ist, viele Bilder des Ein-

---

1) eth. II, 38. Illa, quae omnibus communia quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate. II, 44. coroll. 2. demonstr. Adde quod fundamenta rationis notiones sunt, quae illa explicant quae omnibus communia sunt quaeque nullius rei singularis essentiam explicant; quaeque propterea absque ulla temporis relatione sed sub quadam aeternitatis specie debent concipi.

2) eth. II, 46. dem. p. 120. — id, quod cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune et aeque in parte ac in toto est, adeoque erit haec cognitio adaequata. vgl. II, 47. schol. . . . sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus atque adeo tertium illud cognitionis genus formare. tractat. theol. polit. c. 1. p. 157.

3) de intell. emend. p. 456. VI. Ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur; confusae autem contra. Nobis enim invitis saepe formantur. vgl. ep. 42. p. 600.

4) eth. II, 40. schol. 1.

zelnen neben einander vorzustellen, gehören jene dem Intellectus an und sind die Bedingungen alles Begreifens. Man darf daher dies Wesen der Dinge nicht mit abstracten Vorstellungen vermengen, welche aus vager Erfahrung entstehen, sondern man muss von dem Quell und Ursprung der Natur ausgehen [1]). In demselben Sinne tadelt z. B. Spinoza die Ansicht des Baco, nach welcher der menschliche Verstand alles nach der Analogie der eigenen Natur und nicht nach der Analogie des Universums bilde [2]). Wenn es auch weit über die Kräfte des menschlichen Verstandes hinausgeht, alles zugleich und zumal aufzufassen, wie im Ewigen seiner Natur nach alles zumal ist [3]): so betrachtet doch der Verstand die Dinge in demselben Maasse klar und deutlich, als er sie von innen d. h. mehrere Dinge zugleich auffasst [4]). In dieser Bestimmung, die Dinge zugleich aufzufassen, stellt sich äusserlich die Richtung auf das Ganze dar. Dieselbe Richtung erscheint in einer andern Beziehung. Weil alle Verwirrung daraus hervorgeht, dass der Geist eine ganze Sache nur zum Theil kennt: so kann es folglich von

---

1) de intell. emend. p. 442. Oritur denique (deceptio) etiam ex eo, quod prima elementa totius naturae non intelligunt; unde sine ordine procedendo et naturam cum abstractis, quamvis sint vera axiomata, confundendo se ipsos confundunt ordinemque naturae pervertunt. Nobis autem, si quam minime abstracte procedamus et a primis elementis, hoc est, a fonte et origine naturae, quam primum fieri potest, incipiamus, nullo modo talis deceptio erit metuenda.

2) epist. 2. p. 452. vgl. z. B. Baco nov. organ. I, 41.

3) de intell. emend. p. 453.

4) eth. II, 29. schol. . . . quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum, ... res clare et distincte contemplatur.

einem einfachen Dinge nur eine klare und deutliche Vorstellung geben; denn ein solches Ding kann nicht theilweise, sondern entweder ganz oder gar nicht erkannt werden. Das Einfache wird daher begriffen [1]). Es hängt damit zusammen, dass die Substanz, deren Wesen das Dasein in sich schliesst, der eigentliche Gegenstand des Begreifens (*intelligere*), aus ihrem Begriff als einfach bestimmt wird [2]). Als Begriffe, welche allein durch den Verstand und nicht durch die Vorstellung erreicht werden können, bezeichnet Spinoza beispielsweise *substantia*, *aeternitas* [3]), welche das Unendliche ausdrücken, aber weder entwickelt er noch entwirft er vollständig die Begriffe des reinen Verstandes. Da alle klare und deutliche Vorstellungen, welche wir bilden, aus andern klaren und deutlichen Vorstellungen, welche in uns sind, stammen und keine andere äussere Ursache kennen: so hängen sie allein von unserer Natur und ihren festen Gesetzen d. h. von unserer Macht und nicht vom Zufall ab [4]). Der Verstand bildet einige Vorstellungen ursprünglich, andere aus andern, z. B. die Vorstellung der Quantität ursprünglich, unabhängig von andern Vorstellungen, hingegen die Vorstellung der Bewegung nur dadurch, dass er auf die Vorstellung der Quantität achtet. Die Vorstellungen, welche er ursprünglich bildet, drücken die Unendlichkeit aus, während er die begrenzten und endlichen (*ideas determinatas*) aus andern bildet, und da sie nicht ursprünglich sind, auf mannigfache Weise ableitet. Indem nun das Unendliche schlechthin die Bejahung des Daseins ist und das Endliche theilweise Verneinung (eth. I,

---

1) de intell. emend. p. 437 sqq.
2) epist. 40. p. 592.
3) epist. 29. p. 529.
4) epist. 42. p. 599. vgl. de intell. emend. p. 440.

8. schol.): so bildet er die bejahenden Vorstellungen früher, als die verneinenden[1]).

Durch den Gegensatz gegen den *intellectus* ergiebt sich schon die Natur der *imaginatio* als einer Quelle der inadaequaten Vorstellungen. Wenn der *intellectus* da sein Wesen hat, wo es sich um das Unendliche handelt, so bewegt sich die *imaginatio* nur im Endlichen. Wenn der *intellectus* das ungetheilte und einfache Sein erfasst, so betrachtet die *imaginatio* das Seiende nur in der Weise des Theils. Während die adaequate Vorstellung, vom Intellectus ausgehend, das Gemeinsame zum Gegenstand hat, was auf gleiche Weise im Theil wie im Ganzen gilt (*aeque in parte ac in toto*): entsteht die inadaequate Vorstellung, wenn nur der Theil betrachtet wird. Daher gilt es gleich, eine Sache nur zum Theil oder inadaequat auffassen. Dies geschieht dann, wenn wir nicht blos eine Vorstellung haben, welche das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, sondern welche zugleich mit dem menschlichen Geiste auf ein fremdes Ding geht[2]), wenn also nicht der Theil aus dem Ganzen, sondern nur ein Theil mit einem andern aufgefasst wird. Indem das Getheilte und Endliche Gegenstand der Imaginatio ist, wird Zahl und

---

1) de intell. emend. p. 455, wo Spinoza zum Schluss das Eigenthümliche des *intellectus* zusammenfasst.

2) eth. II, 11. coroll. Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam; et cum dicimus Deum hanc vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanae mentis constituit, sed quatenus simul cum mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus mentem humanam rem ex parte sive inadaequate percipere.

Maass zu nichts anderm, als zu Weisen des Imaginirens; denn sie dienen dazu, die Affectionen der Substanz zu determiniren [1]); sie sind die Hülfsmittel der Imaginatio; und wer aus ihnen die Substanz, die nur dem Intellectus zugänglich ist, verstehen und den Fortschritt der Natur begreifen will, verwickelt sich in Ungereimtheiten und Widersprüche. Während der Intellectus die Dinge als nothwendig und in der Weise des Ewigen fasst, stammt aus der Imagination das Zufällige, die *contingentia* im Gegensatz gegen die *aeternitas*. Es ist die Sache der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig zu betrachten. Aber inwiefern die Imagination, wenn dieselbe Sache in verschiedener Zeit wahrgenommen wurde, eine verschiedene Erwartung der Zeit mit der Sache verknüpft und ihr daher die Vorstellung der Zeit schwankt: so entsteht die Vorstellung des Zufälligen [2]). Während die klaren und deutlichen Vorstellungen des Intellectus allein von dessen Macht und Natur abhängen und insofern in sich wahr sind: so tritt der Geist, wenn er imaginirt, vielmehr in das Verhältniss eines Leiden-

---

1) epist. 29. p. 529. Ex quibus clare videre est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos; und bald darauf: auxilia imaginationis, vgl. ep. 40. p. 592. ep. 41. p. 595. sq., woraus erhellt, dass der Begriff des Theils nicht in Gott, also nicht in der Wahrheit der Substanz gedacht werden kann.

2) eth. II, 44. coroll. 1. Hinc sequitur a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti quam futuri ut contingentes contemplemur. In dem angefügten Scholion wird die Vorstellung des Zufälligen eigentlich aus dem Gesetze der später sogenannten Ideenassociation abgeleitet. Wenn eine Sache öfter und zwar zu verschiedenen Zeiten wahrgenommen ist, so schwankt die Vorstellung der Zeit in der Erinnerung und Erwartung. Indem die bestimmte Zeit gegen das Ding gleichgültig wird, erscheint es als zufällig.

den, indem zufällige und vereinzelte Sinneswahrnehmungen das Bestimmende werden [1]). Es entsteht eine verworrene Vorstellung, so oft der Geist von aussen, nämlich aus dem zufälligen Zusammentreffen der Dinge dies oder jenes zu betrachten bestimmt wird, und nicht vielmehr von innen, indem er mehrere Dinge zugleich betrachtet, um ihre Uebereinkunft und ihre Unterschiede zu verstehen [2]). Wie die Vorstellungen inadaequat werden, weil sie statt des Ganzen nur einen Theil fassen: so geschieht dies dadurch, dass wir uns selbst nur als Theile verhalten. Wenn es, sagt Spinoza, zur Natur eines denkenden Wesens gehört, wahre oder adaequate Gedanken zu bilden: so ist es gewiss, dass die inadaequaten Vorstellungen nur daraus in uns entstehen, weil wir ein Theil sind eines denkenden Wesens, von dem einige Gedanken ganz, andere nur theilweise unsern Geist ausmachen [3]). Die

---

1) de intell. emend. p. 441. ostendimusque quod ideae fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, *a quibusdam sensationibus fortuitis* (ut sic loquar) atque solutis, quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis, prout corpus sive somniando sive vigilando varios accipit motus. p. 449. scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet quae ex pura mente et non *ex fortuitis motibus corporis* factae sunt. p. 447. . . . animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis. Vgl. eth. IV. app. c. 2. p. 259.

2) eth. II, 29. schol. . . . sed confusam tantum cognitionem — quoties ex communi naturae ordine res percipit, hoc est, quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum et non quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur.

3) de intell. emend. p. 441. Quod si de natura entis cogitantis sit, uti prima fronte videtur, cogitationes veras sive adae-

Vorstellungen sind daher nur inadaequat und verworren, inwiefern sie nicht auf Gott, d. h. das Nothwendige und Ganze, sondern lediglich auf den einzelnen Geist eines Menschen bezogen werden [1]).

Nach diesem Zusammenhang geht alles Verständniss auf das Ganze, aller Irrthum auf den Theil zurück. Es fragt sich daher, was der Theil im System des Spinoza bedeuten könne. Es giebt nur Eine Substanz; und daher sind die Theile nichts Wirkliches in sich, sondern werden nur als Art und Weise an der Substanz unterschieden [2]). In der sich fortsetzenden Verkettung der wirkenden Ursache giebt es keinen Theil, der etwas für sich sein könnte. Und doch ist in dieser Verbindung dem Theil als solchen eine wichtige Wirkung zugeschrieben, die verwirrende Thätigkeit des Irrthums. Wie ein Theil, der in sich keine Sache ist, sondern nur als Art und Weise unterschieden wird, dennoch diese Kraft habe: das hätte wol der Erörterung bedurft.

Es ist die *imaginatio* dem *intellectus*, die Vorstellung im Bilde dem Begriffe entgegengesetzt. Wenn aus jener, inwiefern sie für sich thätig ist, die inadaequate Weise der Erkenntniss stammt, so giebt es doch auch Vorstellungen der Imagination, welche mit dem Intellectus übereinkommen [3]). Es sind offenbar diejenigen Vorstel-

---

quatas formare, certum est, ideas inadaequatas ex eo tantum in nobis oriri, quod pars sumus alicuius entis cogitantis, cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.

1) eth. II, 36. dem. Ideae, quatenus ad Deum referuntur, sunt verae, adaequatae; adeoque nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicuius mentem referuntur.

2) vgl. z. B. eth. I, 15. schol. p. 50. unde eius (materiae) partes modaliter tantum distinguuntur, non autem realiter.

3) de emend. intell. p. 447. nec etiam mirabimur, cur quaedam intelligamus, quae nullo modo sub imaginationem cadunt, et

lungen, die in demselben Verhältniss aus einander folgen, als in den Gegenständen die Wirkung aus der Ursache. Hiernach hat nothwendig die *imaginatio* auch ein positives Verhältniss zum *intellectus*, und sie wird nicht einseitig nur an verworrenen Vorstellungen schuld sein, sondern sie wird auch klare und deutliche zulassen oder erzeugen. Die Imagination des Geistes in sich betrachtet, sagt Spinoza (eth. II, 17. schol.), enthält keinen Irrthum, sondern nur inwiefern sie die Dinge, welche sie sich als gegenwärtig vorstellt, als wirklich setzt und dabei der Vorstellung entbehrt, welche dies Dasein verneint. Denn wenn der Geist, indem er sich, was nicht da ist, als gegenwärtig vorstellt, zugleich wüsste, dass jene Dinge in Wahrheit nicht da sind: so würde er eine solche Kraft zu bilden sich zur Tugend und nicht zum Fehler anrechnen; insbesondere wenn dieses Vermögen zu bilden von seiner Natur allein abhinge d. h. wenn die Imagination des Geistes frei wäre [1]. Wenn wir fragen, wo denn die Imagination diese freie Kraft ist, Bilder entwerfend, ohne, was sie vorstellt, als ein daseiendes Ding zu setzen: so müssen wir, scheint es, an das mathematische Gebiet denken, auf welchem das Bild der Vorstellung mit dem Begriff des Verstandes in Uebereinstimmung

alia sint in imaginatione, quae prorsus oppugnant intellectum, *alia denique cum intellectu conveniant.*

1) eth. II, 17. schol. p. 98. . . . . . notetis velim mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est, si haec mentis imaginandi facultas libera esset.

stimmung zu kommen vermag. Indem der Verstand die unendliche Quantität unter dem Begriff der Ursache auffasst, wie z. B. wenn er sie durch die Bewegung eines Punktes determinirt: bildet er durch die Imagination klare und deutliche Vorstellungen (vgl. de intell. emend. p. 455 f.). Spinoza hat oft genug auf die Mathematik, welche die Lehrmeisterin des Nothwendigen sei, hingewiesen, und wir haben dadurch in seinem Sinne das Recht, Zahl und Maass, wenn sie von ihm für Hülfsmittel der Imagination, für Weisen des Entwerfens (*modi imaginandi*) erklärt werden, dessenungeachtet nicht für Ursachen der verworrenen Vorstellungen zu halten. Wir sind indessen zu einem Punkt gelangt, auf welchem der Zusammenhang abbricht. Spinoza hat weder gesagt, wie sich der Begriff zum Bild, der *intellectus* zur *imaginatio* verhalte, noch auch wie das Unendliche sich zum Endlichen determinire. Der Verstand (*intellectus*), sagt Spinoza (de intell. emend. p. 455), bildet die positiven Vorstellungen früher als die negativen. Es ist dies folgerecht, da die Substanz, sein eigentlicher Gegenstand, unendlich ist und das Unendliche, welches durch und durch Bejahung ist, keine Verneinung in sich trägt. Aber Spinoza zeigt nicht, wie denn der Verstand vom Unendlichen zum Endlichen, von den positiven Vorstellungen zu der Begrenzung der negativen übergehe. Wenn in der Figur der Verstand die unendliche Quantität als determinirt durch die Bewegung z. B. eines Punktes auffasst, so ist doch nirgends nachgewiesen, woher er die Bewegung habe [1]) und wie die Bewegung oder irgend etwas anderes das Unendliche und nur Positive determiniren könne. Ebenso wenig zeigt

---

1) Auch in den Körpern ist dieser wichtige Begriff als durch sich bekannt vorausgesetzt und auf keine Weise abgeleitet. s. eth. II. nach prop. 13. lemma 1. dem. p. 90.

Spinoza, wie die unendliche Substanz dazu komme sich in das Endliche zu fassen. Jede Bestimmung ist dem Spinoza Verneinung. *Omnis determinatio negatio.* Wenn das Unendliche, die absolute Bejahung des Daseins, alle Verneinung von sich ausschliesst (vgl. z. B. eth. I, 8. schol. 1): so hätte gezeigt werden müssen, woher dennoch die Besonderung und Bestimmung zum Endlichen stamme[1]). Weil das Princip der Unterscheidung in der Einheit des Realen fehlt, so ist auch das rechte Verhältniss der *imaginatio* zum *intellectus* nicht erkannt. Beides hängt genau zusammen. Inwiefern die adaequaten Vorstellungen aus demjenigen stammen, was allem gemein und gleicher Weise im Ganzen wie im Theil ist, erreichen sie das eigenthümliche Wesen des Einzelnen nicht; denn Spinoza lehrt ausdrücklich (eth. II, 37), was allem gemeinsam und gleicher Weise im Ganzen und im Theil ist, bildet von keiner einzelnen Sache das Wesen.

Im Vorstehenden ergab sich eine Lücke. Es fehlt der Zusammenhang zwischen dem Begriff und dem Bilde, dem *intellectus* und der *imaginatio*; es fehlt aber damit die Erklärung der verworrenen und irrigen Vorstellung in der Consequenz des Systems. Dessenungeachtet lehrt Spinoza[2]), dass die inadaequaten und verworrenen Vorstellungen mit derselben Nothwendigkeit folgen, als die adaequaten. Denn alle Vorstellungen sind in Gott.

---

1) Noch im Jahre vor seinem Tode antwortet Spinoza auf die Frage, wie sich aus der Ausdehnung die Mannigfaltigkeit der Dinge ableiten lasse, sehr unbestimmt. Sed de his forsan aliquando, si vita suppetit, clarius tecum agam. Nam hucusque nihil de his ordine disponere mihi licuit. epist. 72. p. 680.

2) eth. II, 36. Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae sive clarae ac distinctae ideae.

Um den Parallelismus des Grundgedankens, die neben einander laufenden Vorgänge im Denken und in der Ausdehnung, welche einander entsprechen müssen, weil sie nur der verschiedene Ausdruck Einer und derselben Substanz sind, folgerecht festzuhalten, hat Erdmann[1]) die Lehre von den einfachen und zusammengesetzten Körpern und deren Bewegung, welche Spinoza nur lemmatisch dem zweiten Buche der Ethik einfügt, mit der Lehre von der Imagination in Uebereinstimmung gesetzt. Er bezeichnet dabei folgende Punkte. Spinoza nimmt einfachste Körper an, *corpora simplicissima* (eth. II. lemma 3. ax. 2. p. 92), welche sich nur durch Bewegung und Ruhe, schnellere oder langsamere Bewegung von einander unterscheiden. Diesen sollen wahre, adaequate Vorstellungen entsprechen, inwiefern es in den einfachsten Körpern keine Störung der Bewegung geben könne. Wenn aber Spinoza ferner zusammengesetzte Körper annimmt, welche aus den einfachsten bestehen, so sollen sich diese durch Richtungen der Bewegung unterscheiden, z. B. durch geradlinige, krummlinige, und da die Körper zusammen sind und zusammen einen Körper höherer Ordnung bilden, soll es möglich sein, dass sich die Bewegungen hemmen und stören, und daher die Körper niederer Ordnung, die den höheren bilden, nur zum Theil Ursache ihrer Bewegungen sind. Diesem Verhältniss der Körper, dieser Störung der Bewegung soll im Denken die inadaequate Vorstellung entsprechen, indem diese nur zum Theil das Wesen des menschlichen Geistes ausmache. Wie endlich das Eine umfassende Individuum der Natur (eth. II. lemma 7. schol. p. 94) alle Bewegungen in sich hat, ohne sich selbst zu

---

1) J. E. Erdmann vermischte Aufsätze, Leipzig 1846. S. 162. 168. in der dritten Abhandlung: die Grundbegriffe des Spinozismus.

verändern, so enthalte auch das unendliche Denken alle Vorstellungen ganz; es ist die adaequate Ursache aller, und ebendaher sind auch in ihm alle Vorstellungen adaequat. Es fragt sich, ob diese Uebereinstimmung den Sinn des Spinoza treffe und wie weit. Zunächst muss in dieser Beziehung bemerkt werden, dass Spinoza dem zweiten Buche der Ethik die Lemmata über den Körper nicht zu diesem Zweck der Vergleichung eingefügt hat, und dass er überhaupt nirgends jene Coinzidenzpunkte andeutet. Erdmann hat sie im Sinne des Systems zusammengestellt. Dem einfachen Gegenstand entspricht allerdings eine adaequate Vorstellung, aber nicht weil der einfache Körper von störender Bewegung frei ist, sondern weil er keine Theile hat und daher entweder ganz oder gar nicht aufgefasst wird (de intell. emend. p. 437). Vielmehr kann der einfache Körper, da er doch Bewegung hat, nothwendig auch in seiner Bewegung gehemmt werden. Wenn jede Idee, wie Erdmann sagt[1]), „für sich genommen" wahr oder adaequat sein soll, wie jedes *corpus simplicissimum* frei von störenden Bewegungen sei: so geht dann die Wahrheit auf atomistische Theilung zurück und nicht auf die Eine Substanz. Der Gegensatz der einfachsten und zusammengesetzten Körper liegt nicht darin, dass jene nur in der Intensität der Bewegung als schnellere oder langsamere, diese auch durch die Rich-

1) Vgl. schon die verwandte Auffassung bei Thomas Spinozae systema philosophicum. Regimontii, 1835. §§. 4. 5. Karl Thomas Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik, Königsberg 1840. vgl. z. B. S. 98. S. 163. Der Vf. ist darin consequent, dass er wirklich in Spinoza, indem er zwischen den Zeilen liest, im Physischen und Logischen, in der Ausdehnung und im Denken einen unter sich parallel laufenden Atomismus und „Automatismus" annimmt. Aber so wenig als im Euklid darf man im Spinoza die Lehre zwischen den Zeilen lesen.

tung (geradlinige, krummlinige) unterschieden werden. Wo Bewegung ist, muss auch Richtung sein und wenn Spinoza sagt, dass die einfachsten Körper nur durch die Bewegung unterschieden werden: so bedeutet das nichts anders, als dass sie nicht, wie die zusammengesetzten, in den Theilen und deren gegenseitigem Verhältniss Unterschiede zeigen. Es muss also in Abrede gestellt werden, dass den einfachsten Körpern darum wahre Vorstellungen entsprechen, weil in ihnen keine Bewegung sei; sie selbst haben Bewegung, wenn es in ihnen auch keine Theile giebt, die sich bewegen könnten. Wenn hingegen ein Individuum, sei es einfach oder zusammengesetzt, eine eigenthümliche Richtung hat, die in seinem Wesen liegt: so wird es gegen eine Störung der Bewegung als gegen eine Minderung seiner Macht in seinem Sein zu beharren streben, und es gehen daraus im Menschen leidende Zustände hervor, die von inadaequaten Vorstellungen begleitet werden. In dieser beschränkten Sphäre, in der Verdunklung der klaren Vorstellung durch die Leidenschaft, stimmt jene Erklärung mit Spinoza's Grundgedanken überein. Aber die inadaequaten Vorstellungen gehen weiter, wie z. B. in der oberflächlichen Abstraction. Wo sie rein theoretischer Natur sind, können sie nur mit Mühe und nicht ohne Gewalt auf diese Erklärung des ursprünglichen Parallelismus zurückgebracht werden.

Auf jeden Fall bleibt die eigentliche Schwierigkeit auch bei dieser Ansicht stehen. Die Bewegungen, wie sie sich auch kreuzen, sind wirklich und gehen daher in die unendliche Ausdehnung ein. Die inadaequaten Vorstellungen hingegen sind unwahr und sie lassen sich daher nicht auf dieselbe Weise in das unendliche Denken aufnehmen. Der Parallelismus des Grundgedankens wäre erst dann zu halten, wenn allen wirklichen Bewegungen, seien sie ursprünglich oder, wie in der Störung — zu-

sammengesetzt, wahre Vorstellungen entsprächen — woran viel, wenn nicht alles fehlt.

Wir haben bis dahin die logische Seite des *intelligere* verfolgt; aber dasselbe hat auch, wie wir oben sahen, eine ethische; ja es liegt darin die ganze Macht des Sittlichen. Spinoza und Sokrates, wie unähnlich sie sonst seien, begegnen sich darin, dass ihnen die Tugend Erkenntniss ist. Unsere Untersuchung rückt daher nun in den Inhalt des dritten, vierten und fünften Buchs vor, in die psychologische Frage über den Ursprung der Affecte, und in die ethische über den Ursprung der sittlichen Begriffe.

Bis jetzt ist die einfache und bündige Weise nicht übertroffen, mit welcher Spinoza im 3ten Buche der Ethik aus dem blinden Grunde der Selbsterhaltung und der Ideenassociation die leidenden Zustände und Strebungen der Seele ableitet. Im neuen Testament ist oft von dem natürlichen Menschen im Gegensatz gegen den geistigen die Rede; was er sei, wird dort dem sittlichen Tact der eigenen Erfahrung überlassen. Spinoza hat, wie man behaupten darf, dies Naturgesetz des natürlichen Menschen in seiner Entstehung und der furchtbaren Gewalt seiner vielgestaltigen Formen enthüllt und entwickelt; und, dass der Mensch ihm unterthan ist, hat er im 4ten Buche als die menschliche Knechtschaft bezeichnet. Die Befreiung aus dieser Macht geschieht, wie Spinoza im 5ten Buche zeigt, nur durch die adaequate Erkenntniss, durch das *intelligere*.

Die ganze Entwickelung geht von dem Satz aus, dass jedes Ding, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren trachtet (eth. III, 6)[1]. Daran knüpft sich das Streben,

1) eth. III, 6. Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.

was dem eigenen Sein Eintrag thut, abzuwehren, und was die eigene Macht vermehrt, zu suchen; daran, wenn die Vorstellung der äussern Ursache hinzutritt, Liebe und Hass; daran der Trieb des Geistes, die eine Vorstellung herbeizuziehen, die andere auszuschliessen, und auf die Dinge, je nachdem sie die Vorstellungen in uns freundlich oder feindlich treffen, Licht oder Schatten, Liebe oder Hass zu werfen. Von diesem einfachen Grunde der Selbsterhaltung und dem Gesetz der sich einander rufenden Vorstellungen geht das mannigfaltige, vielfach verwickelte Getriebe der leidenden Zustände und Strebungen aus. Spinoza hat ohne Zweifel den rechten Grund bezeichnet; aber wir fragen, welche Stellung jener fruchtbare Satz, dass jedes Ding, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren strebe, zu dem Grundgedanken des Systems habe. Darauf kommt es uns an.

Wir dürfen bei dieser Frage das Verhältniss des Einzelnen nicht ausser Acht lassen. Es giebt nur Eine Substanz, die in sich ist; und die Sache, die in ihrem Sein zu beharren strebt, ist keine Substanz; hat doch Spinoza dies von dem Menschen, um den es sich hier handelt, noch besonders bewiesen [1]). Jene Sache ist nur ein Theil der Einen Substanz und alle Theile sind nur als Weisen des Daseins und nicht als wirkliche Dinge unterschieden (*modaliter tantum, non realiter*). Bestimmt von andern Theilen kann der Theil nach dieser Ansicht nichts in sich sein; und noch viel weniger streben, in seinem Sein zu beharren. Es fehlt der Mittelpunkt, in welchem sich der Theil selbst besässe und von welchem sein Streben ausgehen könnte. Spinoza ist sogar geneigt, die Begriffe, welche den Theil als solchen bestimmen, wie

1) eth. II, 10. Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit.

Zahl und Maass, zu blossen Weisen der Vorstellung zu machen. Sollen nun die Theile nur in der Betrachtung der Imagination bestehen, wie Spinoza doch eigentlich will: so kommt damit das Gesetz der Selbstbehauptung, in welchem der Theil etwas in sich ist, in Widerspruch. Die endliche Sache (*res finita*) ist bei Spinoza nicht nachgewiesen, sondern aus der Definition, als verstände sich damit ihr Dasein von selbst, aufgenommen (eth. I. def. 2. vgl. II. def. 7). Als Modus ist sie in einem Andern und nicht in sich und wird nur durch jenes Andere begriffen (eth. I. def. 5). Wenn die Substanz, das Ursprüngliche, ihrem Wesen nach unendlich und allein in sich ist: so hätte dargethan werden müssen, wie das Endliche werde und wie es überhaupt in sich sein könne. Wenn das bestimmte Ding in seinem Wesen beharrt, so beharrt es in der Schranke, in der Negation. Wie reimt sich dies mit der Lehre von der unbeschränkten Substanz? — Spinoza umgeht in Uebereinstimmung mit seinem Grundgedanken und mit seiner ausdrücklichen Lehre auf jede Weise den Zweck. Der Leib z. B. wird nicht als ein Organismus bestimmt, als ein Körper, der für die Zwecke des Lebens Werkzeuge hätte, sondern nur als ein vielfach zusammengesetzter, der mit andern Körpern eine vielseitige Gemeinschaft hat (vgl. z. B. eth. II, 39. coroll.). Es fehlt daher beim Spinoza das ideale Centrum, durch welches eine Sache etwas in sich ist und um welches die Kräfte sich bewegen. Es fehlt ihm das ideale Band des Zweckes, durch welches verschiedene wirkende Ursachen zu der Einheit eines Ganzen, eines wirklichen Individuums verknüpft werden. Er nimmt nur in der Definition an [1]), dass meh-

---

1) eth. II. def. 7. **Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius**

rere Individuen (atomistisch gedacht) in Einer Thätigkeit dergestalt zusammenkommen können, um alle zugleich die Ursache Einer Wirkung zu sein. Wie dies geschehe, zeigt er nicht und will nur solche zusammenwirkende Individuen als Eine einzelne Sache betrachten. Wenn man ferner den Beweis prüft, den Spinoza von dem Satz giebt, dass jedes Ding, soviel an ihm ist, in seinem Wesen zu verharren strebt: so ist er nur negativ. Das einzelne Ding, heisst es nämlich, kann nichts in sich haben, wodurch es sein Wesen vernichtet, und kann nur von einer äussern Ursache zerstört werden (vgl. eth. III, 4 bis 6). Hierin ist nur die Kraft der Trägheit, die *vis inertiae* und nichts mehr bewiesen [1]); und die Selbstbehauptung einer wirkenden Ursache kann auch keinen andern Sinn haben; denn es ist kein wahres Selbst vorhanden. Aber Spinoza hat dessenungeachtet in jenem Streben, sich selbst zu erhalten und die eigene Macht zu mehren, so wie in den Vorstellungen, die sich in dieser Richtung erzeugen, mehr gedacht, als in diesen Praemissen liegt. Es sind darin die Zwecke des individuellen Lebens vorausgesetzt, und erst dadurch bekommt der Ausdruck, dass jedes Ding

---

effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero.

1) Cartesius war einer der ersten, der das Gesetz der Trägheit für Ruhe und Bewegung der Körper aussprach. Spinoza überträgt es auf die Strebungen der Seele, ja er bestimmt dadurch in den cogitat. metaphys. den Begriff des Lebens überhaupt, selbst das Leben Gottes. Vgl. Cartes. princip. philos. II, 37. Harum prima est (lex naturae), unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere quantum in se est in eodem semper statu nec unquam mutari nisi a causis externis. vgl. Spinoz. princ. philos. Cartes. II, 14, wo auch der Ausdruck Uebereinstimmung mit eth. III, 6. zeigt. Cogitata metaphys. c. 6. p. 118. — — per vitam intelligimus vim, per quam res in suo esse perseverant.

in seinem Wesen zu beharren strebe, wirkliche Bedeutung.

Spinoza sagt in derselben Richtung (eth. IV. def. 8): Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, d. h. die Tugend, inwiefern sie auf den Menschen bezogen wird, ist das Wesen des Menschen selbst, inwiefern er die Macht hat, einiges zu bewirken, was allein aus den Gesetzen seiner Natur kann verstanden werden [1]). In demselben Sinne setzt Spinoza (eth. IV, 37. schol. 1) die wahre Tugend, welche nichts anders ist, als allein nach der Vernunft leben, in das, was die Natur des Menschen selbst und zwar in sich allein betrachtet, fordert [2]). Wenn es das Princip des Spinoza ist, alles aus der Einen Substanz zu verstehen: so macht sich hier das entgegengesetzte geltend, etwas aus dem Theil als solchem, aus den Gesetzen der Natur des Menschen allein zu verstehen. Der Theil ist nun nicht mehr blos in der Betrachtung da; er ist etwas in sich. Aber wie er dies sein könne, hat Spinoza nicht gesagt. Wenn das Endliche determinirt und alle Determination Verneinung ist, so liegt dennoch in dem determinirten Wesen, wie es da erscheint, wo allein aus den Gesetzen der eigenen Natur Wirkungen sollen begriffen werden, etwas Positives, das über die blosse Schranke hinausgeht. Spinoza setzt hier, ohne abzuleiten. Es kommt auf den Grund der Unterscheidung an, der, wenn die wirkende Ursache nicht

1) eth. IV. def. 8. Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est, virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi.

2) eth. IV, 37. schol. quae ipsa ipsius natura in se sola considerata postulat.

genügt, um die Thatsache des Organischen zu begreifen [1]), auf einen die Determination bestimmenden Gedanken und damit auf jene Teleologie führen wird, welche der Grundgedanke des Spinoza nicht verträgt. Um die Lücke auszufüllen, muss man an dieser Stelle stillschweigend die Vorstellung des zweckbestimmten Lebens unterschieben.

Wenn es das Wesen des Zweckes ist, dass aus dem Ganzen die Bestimmung der Theile und nicht aus den Theilen die Bestimmung des Ganzen genommen wird: so begegnen wir bei Spinoza auch diesem Kennzeichen des verborgen zum Grunde liegenden Zweckes. Die Lust z. B., die an sich gut ist, da sie entsteht, wenn das Wesen zu höherer Vollkommenheit übergeht, wird aus dem Ganzen heraus gemässigt; denn die Lust des Theils, z. B. Kitzel, Liebe und Begierde, kann die Thätigkeiten des Ganzen hindern oder besiegen (eth. IV, 43. 44 und eth. IV. app. c. 30). In derjenigen Lust, in welcher kein Uebermaass möglich ist, in der *hilaritas*, müssen sich alle Theile des Körpers gleichmässig verhalten (eth. IV, 42. vgl. III, 11. schol. eth. IV. app. c. 30). Solche Betrachtungen haben erst im Sinne des Zweckes volle Wahrheit (vgl. eth. IV, 60).

Wenn in diesem Zusammenhang mitten im Grunde der Dinge der Zweck mitarbeitet, so bestimmt der Gedanke die Ausdehnung, das Eine Attribut das andere — was mit der Grundvoraussetzung streitet.

Im Streben der Selbsterhaltung zieht die Seele Vorstellungen an und stösst Vorstellungen ab, um darin ihre Macht zu behaupten oder zu mehren; sie thut es, indem sie nur sich sucht. In diesem selbstsüchtigen Streben

1) Vgl. die Ausführung in des Vf. logischen Untersuchungen. II. S. 16 ff. S. 39 ff.

werden alle Vorstellungen einseitig; sie haben kein anderes Maass als den Bezug auf die Lust oder Unlust des Eigenlebens und keinen andern Zweck, als die Seele in diesem Streben der Selbstbehauptung zu befestigen. Die Vorstellungen stehen mit den leidenden Zuständen in dieser Wechselwirkung. Sie werden von ihnen hervorgetrieben und treiben sie ihres Theils weiter. Der Mensch geräth auf diese Weise unfehlbar in die Knechtschaft seiner Affecte.

Spinoza löst diesen Bann, der durch die imaginirende Vorstellung mächtig ist, durch das *intelligere*, durch welches der Mensch allein Herrschaft über die Affecte gewinne. Es muss daher hier, wenn oben das *imaginari* und *intelligere* von der theoretischen Seite als Quelle des falschen und wahren Urtheils betrachtet wurde, derselbe Gegensatz als Grund des unfreien und freien, des leidenschaftlichen und vernünftigen Handelns untersucht werden. Wir müssen dabei auf einige allgemeinere Verhältnisse zurückgehen, und zwar zunächst auf Spinoza's Begriffsbestimmungen des Willens.

Cartesius hatte in den Meditationen den Grund des Irrthums darin gesucht, dass der Wille, weiter als der Verstand, über diesen übergreife und da bejahe, wo der Verstand verneinen sollte und umgekehrt. Dagegen richtet Spinoza den Satz, dass Wille und Verstand eins und dasselbe sind. Sie sind nicht eigene Vermögen, sondern von den einzelnen Thätigkeiten des Wollens und Denkens nicht verschieden.. Beide fallen zusammen; und wollen ist nichts anders als bejahen und verneinen. Jede Vorstellung, z. B. die Vorstellung eines Dreiecks, schliesst Bejahungen und Verneinungen ein; und es giebt im Geiste kein Wollen, oder was dasselbe ist, keine Bejahung und Verneinung ausser derjenigen, welche die Vorstellung als Vorstellung ent-

hält[1]). Von dieser Bestimmung, welche das Wollen in Bejahung und Verneinung verwandelt, hängt viel ab. Denn darnach muss die richtige Vorstellung auch den richtigen Willen nach sich ziehen oder vielmehr ist die richtige Vorstellung schon an sich der richtige Wille. In demselben Sinne wird gelehrt, dass der Geist so weit thätig ist, als er adaequate Vorstellungen, und so weit leidend, als er inadaequate hat[2]). Unsere Freiheit, heisst es an einer andern Stelle übereinstimmend[3]), besteht nicht in Zufälligkeit oder Unentschiedenheit, sondern in einer Weise des Bejahens und Verneinens; und wir sind desto freier, je weniger unentschieden wir eine Sache bejahen oder verneinen.

Indessen ist die Begründung des Satzes, dass wollen nur bejahen und verneinen sei, sehr mangelhaft. Es wird nur von der theoretischen Vorstellung z. B. des Dreiecks nachgewiesen, dass sie nothwendig Bejahungen und Verneinungen in sich schliesst, welche ohne die Vorstellungen nicht gedacht werden können. Es wird gar nicht erwogen, ob die Sache da nicht anders sei, wo der Mensch sich praktisch verhält, z. B. in den Trieben, in welchen die Vorstellung nicht selten erst das Zweite ist. Ja, Spinoza sagt ausdrücklich, er wolle unter Willen nur das Vermögen zu bejahen und zu verneinen verstehen, nicht aber die Begierde, wornach der Geist die Dinge erstrebt oder verabscheuet[4]). Wenn die Bedeutung auf diese Weise eingeschränkt und die Begierde ausgeschlossen wird, deren Macht man offenbar mit im Sinne hat, wenn

---

1) eth. II, 48. schol. und 49. demonstr., besonders schol. p. 125 ff.
2) eth. III, 1.
3) epist. 34. p. 568 sq. . . . . adeo ut, quo rem aliquam minus indifferenter affirmamus aut negamus, eo liberiores simus.
4) eth. II, 48. schol. . . . . notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelli-

man dem Denken das Wollen entgegen setzt: so ist der Beweis überflüssig. Die Identität ist dann vorweg genommen. Es wird hiernach, wenn man auf die Begründung sieht, das Gebiet, auf welchem der Satz gilt, enger begrenzt; und er mag hinreichen, um auf dem rein theoretischen Gebiete die Erklärung des Irrthums, die Cartesius gab, zu widerlegen, aber nicht um das Verhältniss von Vorstellen und Begehren zu erledigen.

An einer andern Stelle wird daher der Wille anders gefasst. Zwar wird er aus den klaren oder verworrenen Vorstelluugen abgeleitet, aber doch erst, inwiefern daraus dem Geiste das Streben entsteht, sich in seinem Sein zu erhalten (eth. III, 9). Wenn dies Streben, wird hinzugesetzt, auf den Geist allein bezogen wird, heisst es Wille (*voluntas*); wenn auf den Geist und Leib zugleich, Begehren (*appetitus*), welches durchaus nichts anders ist, als das Wesen des Menschen selbst, aus dem nothwendig folgt, was zur Selbsterhaltung dient, so dass der Mensch dadurch gerade dies zu thun bestimmt wird. Wir begehren nichts, weil wir es für gut halten, sondern wir halten es für gut, weil wir es begehren[1]). An dieser Stelle ist nicht die Bejahung und Verneinung der Vor-

---

gere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur.

1) eth. III, 9. Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et huius sui conatus est conscia. . . . . Hic conatus cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cuius natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur, atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. . . . . Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum

stellung das Erste, sondern das individuelle Wesen, das sich selbst behauptet. Aus seinem Grunde stammt das Begehren, das die Einheit des Leiblichen und Geistigen ausdrücken soll, während der Wille nur ein Ausdruck desselbigen im Denken ist; dass wir etwas für gut halten, ist insofern nur die Folge unsers Begehrens.

Wäre der Wille nichts anders als Bejahung und Verneinung der Erkenntniss, so müsste die wahre Erkenntniss zugleich der wahre Wille sein, gegen den es keinen Widerstand gäbe. Aber Spinoza lehrt selbst (eth. IV, 14): Die wahre Erkenntniss des Guten und Bösen, inwiefern sie wahr ist, kann keinen Affect einschränken, sondern nur inwiefern sie als Affect betrachtet wird, d. h. inwiefern sie unser eigenes Sein angeht und also die Empfindung der Lust oder Unlust in sich trägt[1]). Wenn man tiefer blickt, so wird dadurch von Neuem auf den Grund des individuellen Seins hingewiesen, der sich in Lust und Unlust äussert. Der Wille wurzelt nicht blos in der Bejahung und Verneinung der Vorstellung, wie die Theorie wollte, sondern wesentlich auch in diesem Grunde, der indessen, wie wir sahen, aus Spinoza's Praemissen nicht folgt.

In dem Sinne, dass Verstand und Wille dieselben sind, wird ferner die Befreiung von den Affecten in den Verstand, das *intelligere* gesetzt. Wie sich die Gedanken und Vorstellungen der Dinge im Geiste ordnen und verketten, genau so ordnen sich oder verketten sich die Affectionen des Körpers oder die Bilder der Dinge im Körper. Denn die Ordnung und Verknüpfung der

esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

1) eth. IV, 14. Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest, sed tantum quatenus ut affectus consideratur. vgl. IV, 7.

Dinge ist dieselbe, als die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen[1]). Da nun der Affect als leidender Zustand eine verworrene Vorstellung ist, so hört er auf ein leidender Zustand (*passio*) zu sein, sobald wir uns von ihm eine klare und deutliche Vorstellung bilden[2]). Wir haben so lange die Macht, nach der Ordnung des Verstandes die Affectionen des Körpers zu ordnen und zu verketten, als wir nicht von Affecten, die das Denken verhindern, bewegt werden (eth. V, 10).

Offenbar sucht Spinoza in dem *intelligere* eine Macht zu gründen, die der Mensch in seiner Hand habe, um die Affecte, wenn nicht aufzuheben, doch zu mildern[3]). Aber nach dem Grundgedanken giebt es von der Seele zum Leibe, vom Denken zur Ausdehnung und umgekehrt keinen Causalnexus. Jener Satz, dass die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen derselbe ist, als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge, soll nach der Ableitung (eth. II, 7) nicht eine Wirkung des Einen auf das Andere bezeichnen, sondern vielmehr dass sie ohne Zusammenhang unter einander nur zwei gleiche Ausdrücke Eines und desselbigen sind. Von diesem innern Punkt der Einheit ordnet sich daher beides zugleich, und es ist dem Grundgedanken entgegen, dass das *intelligere* etwas ordne oder dass wir das Eine nach dem andern ordnen. Wenn man auf die Sache sieht, und nicht auf den die Sache hie und da verhüllenden Ausdruck, so empfängt hier das *intelligere* an und für sich betrachtet,

---

1) eth. V, 1. Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.

2) eth. V, 3. Affectus, qui passio est, desinit esse passio, simulatque eius claram et distinctam formamus ideam.

3) eth. V, 20. schol. quod mens in se sola considerata adversus affectus potest.

die *mens in se sola considerata*, eine in das Leibliche übergreifende Kraft. Spinoza darf auch eigentlich nicht von Affectionen des Körpers sprechen, welche das Denken hindern, wie er es doch thut (eth. V, 10. dem.). Wo Spinoza die Macht der leidenden Zustände darstellt (B. 3 und 4) und dabei immer den Körper und seine Kraft thätig zu sein als die durchgehende Voraussetzung und das Thema der Affecte festhält: da hilft derselbe Satz der Einheit, das Geistige dem Materiellen gleich zu setzen (vgl. z. B. eth. III, 2. schol.). Hier wird er umgekehrt angewandt, um dem *intelligere* eine Macht über die leidenden Zustände des Leibes zu verleihen.

Daher geht von diesem Punkte ein Schwanken aus. In der Betrachtung der früheren Bücher überwiegt die blind wirkende Ursache des Leiblichen, die sich von selbst in der Vorstellung wiederspiegelt, in dem fünften Buche überwiegt hingegen die Einsicht in diese wirkende Ursache; in jenen ist die Vorstellung, der Ausdruck im Denken, nur ein Zweites und Folgendes; in diesem sind die leiblichen Affectionen, die sich nach der Einsicht ordnen, ein solches Consequens. Beides fällt von dem allgemeinen Grundgedanken ab.

Aber die Sache ist auch im Einzelnen schwierig, wenn man nämlich darauf sieht, wie diese Einsicht geschehe. Der Geist kann bewirken, lehrt Spinoza, dass alle Affectionen des Körpers oder Bilder der Dinge auf Gottes Vorstellung zurückgeführt werden; denn es giebt keinen Zustand des Körpers, von dem wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden können (eth. V, 14. vgl. V, 4)[1]). Wenn wir unsere Affecte klar und deut-

1) eth. V, 14. Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad dei ideam referantur; welches auf den Satz zurückgeht V, 4: Nulla est corporis affectio,

lich einsehen, so freuen wir uns und diese Freude ist von der Vorstellung Gottes begleitet — welches der Ursprung der Liebe zu Gott ist.

Jene Zurückführung auf die Vorstellung Gottes, die Betrachtung unter der Form des Ewigen, ist, wie oben erhellte, in ihrem Grunde die Erkenntniss des Nothwendigen. Es ist daher eine grosse Verheissung, dass der Geist alle Affectionen des Körpers klar und deutlich einsehen und in ihrer Nothwendigkeit begreifen könne. Woher nähme er zu einer solchen vollendeten Erkenntniss des Leiblichen die Mittel, zumal sie erst mit der vollendeten Erkenntniss der ganzen Natur möglich wäre? Die Erfahrung zeigt uns hier überall Schranken, an deren Erweiterung das Menschengeschlecht fort und fort arbeitet. Welche Mittel weist denn Spinoza zu einer solchen Erkenntniss nach? Vergebens betrachten wir den Beweis jener Sätze. Spinoza geht darin über metaphysische Allgemeinheiten nicht hinaus, die noch dazu so dürftig bleiben, wie der begründende Satz, dass, was allen gemeinsam sei, also der Körper, nur adaequat gefasst werden könne. Man vergleiche den Beweis des vierten Lehrsatzes im fünften Buch und die dabei zu Hülfe gezogenen Sätze eth. II, 12 und lemma 2 nach II, 13. Die reale Möglichkeit, der Weg einer solchen Erkenntniss ist dort mit keiner Silbe angedeutet. Wenn es auch in Gott eine solche Erkenntniss giebt und der menschliche Geist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist: so hat man dadurch doch keine Einsicht in den Vorgang, durch welchen die verworrene Vorstellung, die den leidenden Zustand ausmacht, in die klare und deutliche verwandelt, das Leibliche auf Gott zurückgeführt, und das

---

cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum.

Endliche und Zufällige von der Substanz aus erkannt werde [1]).

Das *intelligere* ist noch nach einer andern Seite thätig, indem es den Trieb der Selbsterhaltung über das Eigenleben hinausführt und die Begriffe der sittlichen Gemeinschaft gründet. Dies geschieht auf folgende Weise [2]).

---

1) Damit man sich überzeuge, wie auch in diesem wichtigsten Punkt, dem Ursprung der intellectualen Liebe, die Sache nur formal gehalten ist, heben wir die Momente heraus, auf welche Spinoza zurückweist. Zu dem Satz eth. V, 4. Nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum wird als Beweis hinzugefügt: Quae omnibus communia sunt, non possunt concipi nisi adaequate; vgl. II, 38. illa, quae omnibus communia quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate; und daraus wird jener Satz durch die blosse Rückbeziehung auf eth. II, 12 und das darauf folgende lemma 2 geschlossen. Dieses bietet nur den Satz: omnia corpora in quibusdam conveniunt; jene propositio lautet: quidquid in obiecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi sive eius rei dabitur in mente necessario idea, hoc est, si obiectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur, — was zuletzt wiederum zurückgeführt wird auf jenes allgemeine (II, 7) ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Erst wenn der Körper dem Geiste durchsichtig würde, erfüllte sich diese metaphysische Verheissung. Und doch kommt jene selige Beruhigung (*acquiescentia*) des Geistes immer darauf zurück, das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit aufzufassen, eth. V, 29. vgl. V, 31. demonstr. Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit. Soll die ethische Befreiung von der Einsicht in das Naturgesetz des Körpers abhängen, so ist der Weg dazu in Wahrheit lang, und Spinoza's metaphysischer Sprung erreicht das Ziel nicht.

2) vgl. eth. IV, 15 ff. p. 215 ff. tractat. theolog. polit. c. 16. p. 359 ff. tractat. polit. c. 2. p. 306 ff. epist. 50.

Die wirkende Ursache, die bei Spinoza allein berechtigte Betrachtung, fasst sich, wenn wir sie auf das Wesen des Einzelnen beziehen, in der Macht (*potentia*) eines jeden zusammen. Indem jeder in seinem Sein zu beharren strebt, — welches das durchgängige und unbedingte Naturgesetz des Menschen ist — trachtet er diese Macht zu mehren und alles, was sie mindert, auszuschliessen. Seine Macht ist sein Recht. Aber die Macht wächst durch Vereinigung. Wenn sich z. B. zwei Individuen derselben Natur zusammen verbinden, so bilden sie ein Individuum doppelt so mächtig als der Einzelne. Daher können die Menschen, um ihr Sein zu behaupten, nichts Besseres wünschen, als eine solche Uebereinstimmung aller in allem, dass aller Geister und Leiber gleichsam Einen Geist und Einen Leib bilden und alle zusammen nach dem gemeinsamen Nutzen aller streben. Was Eintracht erzeugt, erzeugt grössere Macht und ist das was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Sittlichkeit gehört. Es folgt daraus, dass vernünftige Menschen d. h. Menschen, welche vernünftig ihren Nutzen suchen, nichts sich selbst begehren, was sie nicht auch andern wünschen und dass sie eben deswegen gerecht, treu und rechtschaffen sind[1]). Die Selbsterhaltung und der eigene

---

1) Dieser Grund des Sittlichen wird mit obigen Worten bezeichnet eth. IV, 18. schol. p. 216. vgl. eth. IV. append. c. 15. p. 262. Quae concordiam gignunt, sunt illa, quae ad iustitiam, aequitatem et honestatem referuntur. Spinoza setzt in die Bestimmung, welche aus dieser Einsicht entspringt, das *ex ductu rationis vivere*. Denn es ist im Unterschied von jener höheren intuitiven Erkenntniss, welche von der Anschauung der Substanz und ihrer Attribute ausgeht, und von jener sinnlichen Erfahrung des Einzelnen, welche unbestimmt und verworren ist, Sache der *ratio*, richtige Gemeinbegriffe zu haben. eth. II, 40. schol. 2.

Nutzen bleibt hiebei die Grundlage; denn da Tugend Macht ist, so kann es keine Tugend geben, die früher wäre, als dieser Trieb der Selbsterhaltung. Der erkennende Geist sucht ebenso in seinem Sein zu beharren [1]), und es entspringen daher aus der Erkenntniss neue Strebungen. Das *intelligere* wird das Maass des Guten und Bösen; und es folgt daraus, dass das höchste Gut allen gemeinsam ist (eth. IV, 36. schol.). Wenn erkannt wird, dass die Uebereinkunft aller in allem die Macht verstärkt, so wird der Vernünftige dahin streben, dass die Menschen keinen Leidenschaften unterworfen sind; denn durch die Leidenschaften sind sie einander feindlich; er wird folglich die Leidenschaften auch in sich selbst bekämpfen (eth. IV, 32). Inwiefern daher die Menschen vernünftig leben, thun sie insofern nothwendig das, was der menschlichen Natur überhaupt und daher jedem Menschen nothwendig ist d. h. was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt (eth. IV, 35. demonstr.). Wenn nun die Triebe und Strebungen nicht aus verworrenen Vorstellungen entstehen, sondern von adaequater Erkenntniss erzeugt werden, so sind sie keine leidende Zustände, sondern werden der Tugend zugerechnet [2]). Auf diese Weise folgen Handlungen aus solchen Affecten, welche auf den Geist, insofern er Einsicht hat, zurückgeführt werden und Spinoza begreift Handlungen dieser Art mit dem Namen der Seelenkraft (*fortitudo*) und theilt dieselbe in muthige und in edele Gesinnung (*animositas* und *generositas*).

---

1) eth. IV, 26. demonstr. hic intelligendi conatus primum et unicum virtutis fundamentum.

2) eth. V, 4. schol. Appetitus seu cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur, atque eaedem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur vel generantur.

Unter muthiger Gesinnung (*animositas*) versteht er das Bestreben, wodurch jeder sein Wesen nur nach der Vorschrift der Vernunft zu behaupten trachtet; unter edeler Gesinnung (*generositas*) das Bestreben, wodurch ein jeder nur nach der Vorschrift der Vernunft andere zu unterstützen und sich zu Freunden zu machen trachtet. Die Handlungen, welche unter dieser Bedingung allein den Nutzen des Handelnden bezwecken, gehören hiernach der muthigen Gesinnung (*animositas*) an, welche aber den Nutzen des andern bezwecken, der edeln Gesinnung (*generositas*); Mässigkeit z. B., Geistesgegenwart u. s. w. sind Arten der erstern; Bescheidenheit, Güte u. s. w. Arten der letztern [1]). Die Tugend kann dieselbe Aussenseite haben, wie ein leidender Zustand, der lediglich aus dem Streben der Selbstbehauptung entspringt; aber sie ist im Grunde verschieden. Z. B. aus dem Naturgesetz, dass wir ein Wesen, welches wir bemitleiden, nicht hassen können (eth. III, 27. cor. 2), folgt die natürliche Grossmuth eines Mächtigen, inwiefern er mehr Grund hat, einen Schwachen zu bemitleiden, als zu hassen. Aber von dieser natürlichen Grossmuth, die aus entgegengesetzten Strebungen entsteht, ist die edle Gesinnung der Grossmuth verschie-

1) eth. III, 59. schol. Omnes actiones, quae sequuntur ex affectibus, qui ad mentem referuntur, quatenus intelligit, ad fortitudinem refero, quam in animositatem et generositatem distinguo. Nam per animositatem intelligo cupiditatem, qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare. Per generositatem autem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines iuvare et sibi amicitia iungere. Eas itaque actiones, quae solum agentis utile intendunt, ad animositatem, et quae alterius etiam utile intendunt, ad generositatem refero. Temperantia igitur, sobrietas et animi in periculis praesentia etc. animositatis sunt species; modestia autem clementia etc. species generositatis sunt.

den, die aus der Einsicht (dem *intelligere*) stammt. Auf diese Weise gewinnt Spinoza, dem alle Tugend in selbstsüchtige Selbsterhaltung zu entweichen drohte, die Tugend wieder, die nun ihren Ursprung im *intelligere* hat und zwar in der Erkenntniss, dass durch Vereinigung die menschliche Macht wachse und für die Vereinigung nur das zu erstreben sei, was mit der menschlichen Natur überhaupt übereinkomme. In diesem Allgemeinen hat die Selbsterhaltung eine höhere Richtung.

Wenn es nun darauf ankommt, das zu thun, was mit der menschlichen Natur überhaupt übereinstimmt, und wenn darauf allein die Vernunft hingeht: so ist der allgemeine Begriff des Menschen das Vorbild, dem wir uns nähern müssen, der Zweck, dem wir nachstreben. Von hier aus kehrt die von Spinoza verworfene Endursache (*causa finalis*) dennoch in die Betrachtung zurück[1]. Daher finden sich bei Spinoza solche Ausdrücke, wie diese, dass es des vernünftigen Menschen letzter Zweck sei, sich und die Dinge, die Gegenstand seines Denkens sind, adaequat aufzufassen (eth. IV. append. c. IV. p. 260), oder es sei der Zweck die Erkenntniss der Einheit, welche der Geist mit der ganzen Natur habe (de intell. emend.

1) Nachdem Spinoza in der Vorrede zum 4ten Theil der Ethik den Zweck und die Musterbilder der Dinge und darnach Vollkommenheit und Unvollkommenheit, gut und böse für blosse Weisen des Vorstellens erklärt hat, sagt er p. 202 einlenkend: Verum quamvis res ita se habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo quo dixi sensu retinere. Per bonum itaque in sequentibus intelligam id, quod certo scimus, medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus.

p. 417), oder es sei der Zweck des Staates Friede und Sicherheit (tractat. polit. V. c. 2. p. 329).

Man darf indessen diese Ausdrücke nicht anders nehmen, als der strenge Sinn des Ganzen zulässt. Der Zweck ist nur ein anderer Name für die wirkende Ursache des Begehrens und Verlangens.

Bei Spinoza giebt es nur die Nothwendigkeit der wirkenden Ursache. Was geschieht, hat ein Recht, zu geschehen. Gut und böse liegt nur in unserer Vorstellung [1]). Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Sünde und Verdienst sind äusserliche Begriffe, aber keine nothwendigen Eigenschaften, welche die Natur des Geistes erklären [2]). Die Strebungen, welche aus der Vernunft entspringen, und die Begierden, welche sich aus andern Ursachen in uns erzeugen, sind insofern nicht verschieden, als diese, wie jene, Wirkungen der Natur sind und die natürliche Kraft darstellen, wodurch der Mensch in seinem Wesen zu beharren trachtet [3]).

Wir können daher folgerecht die Sache nur so fassen. Spinoza will das Naturgesetz (*potentia*) und dar-

---

1) eth. IV, praef. p. 202. Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus.

2) eth. IV, 37. schol. 2. p. 233.

3) tractat. polit. c. 2. §. 5. p. 308. . . . nullam hic agnoscere possumus differentiam inter cupiditates, quae ex ratione et inter illas, quae ex aliis causis in nobis ingenerantur: quandoquidem tam hae quam illae effectus naturae sunt vimque naturalem explicant, qua homo in suo esse perseverare conatur. Vgl. epist. 36. p. 564, besonders p. 566. eth. IV. append. c. 6. p. 260. omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt. tractat. polit. c. 2. §. 18. p. 314. homines maxime appetitu sine ratione ducuntur, nec tamen naturae ordinem perturbant, sed necessario sequuntur.

nach ist alles oder nichts gut; gut und übel sind nur Weisen des Denkens und blosse Vergleichungen. Die durch Vereinigung verstärkte Macht, woraus dem Spinoza die sittlichen Begriffe fliessen, wirkt ebenso und zwar indem sie vorgestellt wird, als Naturgesetz, und daraus entstehen in der Vorstellung Begriffe, wie gut und böse, Zweck, Vorbild (*finis*, *exemplar*)[1]. Sie wirken nothwendig und als Naturgesetze; aber wo sie nicht wirken, ist dies auch nur nach Naturgesetzen geschehen. Recht und Unrecht entspringen daher erst aus den bürgerlichen Gesetzen, die wiederum wirken, indem sie sich an das Naturgesetz der Affecte, die Furcht, wenden[2].

Spinoza's *intelligere* ist nach dieser sittlichen Seite nur Einsicht in die durch Vereinigung verstärkte Macht und in das, was nothwendig folgt, wenn diese gewollt wird. Es ist eine Art jenes allgemeinen *intelligere*, jener Einsicht in die Nothwendigkeit der Natur überhaupt, welcher auf der höchsten Stufe die intellectuale Liebe Gottes folgt.

Die Macht bleibt, wenn auch die Verstärkung der Gesichtspunkt wird, immer der treibende Grund. Die sittlichen Begriffe folgen erst aus dieser Quelle; sie haben nicht an und für sich Werth, sondern nur um der zu verstärkenden Macht willen (*ex accidente*); die Gerechtigkeit z. B. nicht an sich, sondern nur um der Eintracht willen, die stark macht. Die Leidenschaften, aus inadaequaten Vorstellungen entspringend, stellen nicht die Macht, sondern die Ohnmacht des Geistes dar (eth. IV, 32). Wir müssen in andern die Leidenschaften dämpfen, weil Lei-

---

1) Diese Auffassung stimmt mit der Weise überein, wie Spinoza (eth. IV. praef.) die Entstehung des Zweckbegriffs in der menschlichen Vorstellung erklärt.

2) eth. IV, 37. schol. 2. p. 231 ff. tractat. polit. c. 2. §. 21.

denschaften Leidenschaften erregen und daher durch Entzweiung die Macht theilen.

Dieser sittliche Grund der Macht hat übrigens, wenn man prüft, welches Gewicht er tragen kann, in vielen Fällen eine zweifelhafte Stärke; denn er kann nur nach seiner eigenen Richtung in den Köpfen wirken. Wenn es allein auf die Macht ankommt, so fragt es sich, wie diese zu erreichen sei, welches lediglich eine Frage der äussern Zweckmässigkeit ist. Wer den Feind todtschlägt, kann dabei in gegebenen Fällen leichter zum Ziel kommen, als wer ihn anerkennt und gegen ihn gerecht ist. Auf den Grund, die Verstärkung der Macht, wird sich daher ebenso gut Ungerechtigkeit, als Gerechtigkeit reimen lassen. Spinoza will dies freilich nicht. Vielmehr beweist er (eth. IV, 72), dass ein freier Mensch, selbst nicht um sein Leben zu erhalten, treulos sein würde. Aber er beweist es aus einem Grunde, welcher von der durch die Vereinigung verstärkten Macht sich schon entfernt und den Menschen einem Allgemeinen unterwirft, das tiefer geht, als das Motiv der Macht und der Selbsterhaltung. Wenn die Vernunft es Einem gestattete, sagt Spinoza, so würde sie es Allen gestatten; dann gäbe es aber keine gemeinsamen Rechte mehr [1]). In dieser Begründung sind die gemeinsamen Rechte die feste Voraussetzung, die mehr gilt und höher steht, als das Princip selbst, die Erhaltung

1) eth. IV, 72. homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit. schol.: Si iam quaeratur, quid? si homo se perfidia a praesenti mortis periculo posset liberare, annon ratio suum esse conservandi omnino suadet, ut perfidus sit? Respondebitur eodem modo, quod si ratio id suadeat, suadet ergo id omnibus hominibus, atque adeo ratio omnino suadet hominibus, ne, nisi dolo malo, paciscantur, vires coniungere et iura habere communia, hoc est, ne revera iura habeant communia, quod est absurdum.

des eigenen Seins. Spinoza hat allerdings in seinen sittlichen Begriffen eine edele Richtung; aber sollen sie Halt haben und fest werden, so müssen sie in dem menschlichen Wesen ursprünglicher gegründet sein, als in der berechnenden Klugheit der sich durch sie verstärkenden Macht.

Die berechnende Klugheit ist im Innern selbst da die bewegende Seele, wo nach aussen die reinste Vorschrift der edelsten Ethik erreicht wird. So lehrt z. B. Spinoza (IV, 46), wer vernünftig lebe, der suche des andern Hass und Zorn und Verachtung gegen ihn durch Liebe und Edelsinn auszugleichen; aber er beweist den Satz lediglich aus dem eigenen Nutzen der Selbsterhaltung. Wer vernünftig lebe, werde dahin streben, dass er nicht von der Leidenschaft des Hasses beunruhigt werde, und folglich werde er dahin streben, dass auch kein anderer diesen Leidenschaften erliege [1]).

Der sittliche Werth wird nur an der durch die Vereinigung sich verstärkenden Macht gemessen; und das Sittliche wird für diesen Zweck zum Mittel.

Der Grundbegriff des Staates ist hiernach die Eintracht. Die Gesetze dingen dem Eigennutz und den Leidenschaften des Einzelnen so viel ab, um diesen Begriff der durch Vereinigung wachsenden Macht zu verwirklichen; und setzen dafür die letzten Hebel des mechanisch von dem Druck und Stoss der wirkenden Ursache bestimmten Menschen, nämlich Furcht und Hoffnung, in

---

1) eth. IV, 46. Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum odium, iram, contemtum amore contra sive generositate compensare. Im Beweis wird gesagt: conabitur efficere, ne odii affectibus conflictetur et *consequenter* conabitur, ne etiam alius eosdem patiatur affectus. Dabei wird eth. IV, 37 angeführt, ein Satz, der auch nur auf dem Nutzen beruht.

Bewegung[1]). Der höchste Zweck des Staats ist Friede und Sicherheit[2]); alle andern Zwecke folgen aus ihm oder liegen nebenbei. Und doch blickt bei Spinoza, den die sittliche Richtung nie verlässt, nicht selten ein tieferer Gedanke durch, der der ursprüngliche sein müsste, statt dass er kaum aus jener nackten Macht, die verstärkt werden soll, abzuleiten ist. So sagt er z. B., zu diesen Rücksichten, die äussere Macht durch Vereinigung zu vermehren, komme noch hinzu, dass die Menschen ohne wechselseitige Hülfe kaum das Leben fristen und den Geist ausbilden können[3]). Der Staat, sagt Spinoza an einer andern Stelle, dessen Unterthanen nur aus Furcht nicht die Waffen ergreifen, ist eigentlich nur ohne Krieg, hat aber keinen Frieden. Denn Frieden ist nicht blosse Verneinung des Krieges, sondern eine Tugend, die aus Seelenstärke entspringt; denn Gehorsam ist der beständige Wille das zu thun, was nach dem gemeinsamen Beschluss des Staates geschehen soll. Spinoza will keinen Frieden, der nur von der Trägheit der Unterthanen abhängt, die, um Knechte zu sein, wie das Vieh

---

1) tractat. polit. c. 3. §. 8. sequitur, quod ea omnia, ad quae agenda nemo praemiis aut minis induci potest, ad iura civitatis non pertineant. vgl. eth. IV, 37. schol. 2. p. 232. Es stimmt dies mit der Stelle eines Briefes überein (epist. 49. p. 630), in welcher er die ethischen Consequenzen des Determinismus abwendet und darauf hinweist, dass immer Furcht und Hoffnung als das den Menschen Bestimmende übrig bleiben.

2) tractat. polit. c. 5. §. 2. p. 329. (finis status civilis) nullus alius est, quam pax vitaeque securitas.

3) tractat. polit. c. 2. §. 15. p. 313. Certum est, unumquemque tanto minus posse et consequenter tanto minus iuris habere, quanto maiorem timendi causam habet. *His accedit*, quod homines vix absque mutuo auxilio vitam sustentare et *mentem colere* possint.

gehalten werden. Wenn er den Staat für den besten achtet, in welchem Menschen einträchtig leben, so versteht er unter leben ein menschliches Leben, welches nicht allein durch den Umlauf des Blutes und andere Dinge, die der Mensch mit den Thieren gemeinsam hat, sondern hauptsächlich durch Vernunft, die wahre Tugend und das wahre Leben des Geistes bestimmt wird[1]). In Stellen dieser Art wird auf menschliches Leben als solches alles Gewicht gelegt, so dass dieses in sich Werth hat und nicht mit jedem Naturgesetz auf Einer Linie steht. Erst auf Umwegen wird dies mit der die Macht mehrenden Eintracht in Zusammenhang zu setzen sein, nämlich inwiefern die wahre Tugend des Geistes Macht ist und Macht giebt (*eatenus tantum agimus, quatenus intelligimus*).

Offenbar wirkt hier ein Zweck, um den besten Staat zu bilden; jene Aufgabe, die Vereinigung unter solche Gesetze zu bringen, dass menschliches Leben als solches möglich sei. Wenn dieser Zweck nicht gemacht, sondern nothwendig ist, so ist er im Wesen des Menschen gegründet; und er käme nie heraus, wenn er ihm nicht ursprünglich zum Grunde läge. Der Staat behauptet sein

1) tractat. polit. c. 5. §. 4. u. 5. Civitas, cuius subditi metu territi arma non capiunt, potius dicenda est, quod sine bello sit, quam quod pacem habeat. Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur: est namque obsequium constans voluntas id exsequendi, quod ex communi civitatis decreto fieri debet. Illa praeterea civitas, cuius pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo quam civitas dici potest. . . . . Cum ergo dicimus illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita definitur.

Wesen, wie der Einzelne, nicht blos, weil er es kann, sondern weil er dazu nach dem Maass des ihm inwohnenden Zweckes berechtigt ist. Spinoza muss in dieser Consequenz anerkennen, dass es noch ein anderes Recht gebe als die Macht, und wenn er dies anerkennen muss, so steht er nicht mehr auf seinem Standpunkt, sondern auf dem Standpunkt seines Gegners, der ursprünglichen Teleologie, in welcher der Gedanke die Ausdehnung bestimmt und nicht blos ein anderer Ausdruck desselbigen ist.

Eine Uebereinstimmung mag dies bestätigen. Aristoteles bestimmt in der nikomachischen Ethik das Wesen der menschlichen Glückseligkeit nach der dem Menschen eigenthümlichen Vollendung und leitet diese (vgl. I, 6. II, 5), indem er auf die anschaulichen Zwecke des Organischen, z. B. in Gliedern, wie Auge und Hand und Fuss sind, hinweist, in bewusstem Zusammenhang mit der teleologischen Weltanschauung aus der eigenthümlichen vernünftigen Thätigkeit des Menschen ab. Spinoza hat fast denselben äussern Ausdruck, wenn er das zur Grundlage der Ethik macht, was nur aus den Gesetzen der menschlichen Natur eingesehen werden kann, oder als das Menschliche die Vernunft und das wahre Leben des Geistes bezeichnet (eth. IV. def. 8. tractat. pol. c. 5). Aber seiner metaphysischen Lehre der Einen Substanz fehlt der Ort und das Maass für das Eigenthümliche des Besondern. Plato entwirft in seiner Politik mit psychologischer Einsicht und idealer Wahrheit den Staat als einen Menschen im Grossen, welcher sich nach den nothwendigen Richtungen des menschlichen Wesens gliedert und auslebt. Spinoza hat eine ähnliche Vorstellung, wenn er sagt (eth. IV, 18. schol.): „dem Menschen ist nichts nützlicher als der Mensch; die Menschen können sich, um ihr Sein zu behaupten, nichts Vorzüglicheres wün-

sehen, als eine solche Uebereinstimmung aller in allem, dass aller Geister und Leiber gleichsam Einen Geist und Einen Leib zusammensetzen"[2]). Aber was bei Plato Grundgedanke ist und aus der innern Bestimmung fliesst, ist bei Spinoza nur ein Bild für die zum Behuf des Nutzens zu erstrebende Einigung. In der That rückt Spinoza in beiden Ausdrücken an Plato und Aristoteles nahe heran, da die Sache ihn zu einer verwandten Betrachtung hinübernöthigt. Indessen die Betrachtung bleibt entweder, wie im letzten Fall, ein Vergleich, oder entbehrt, wie im ersten, der berechtigenden Begründung. Nur im Gedankengang des Plato und Aristoteles hat sie ihre Nothwendigkeit.

Es ist oft und auch oben bemerkt, dass dem Spinoza ein Princip der Unterscheidung fehlt, welches erst mit einer sich gliedernden Idee gewonnen werden kann. Wir finden auch hier die Bestätigung. Die ethische Einsicht, das *intelligere* im sittlichen Sinne (*ex ductu rationis vivere*) führt dahin, das Besondere, das zwieträchtig macht, aufzuheben und nur das zu suchen, was der menschlichen Natur gemäss ist oder mit der Natur eines jeden übereinstimmt. Was nun aber jene menschliche Natur überhaupt sei, wird nicht gesagt und wird um so mehr vermisst, da wir sie nach Spinoza sonst nur in dem allgemeinen Naturgesetz der Selbsterhaltung und der dadurch bedingten Affecte kennen. Wenn überall die adaequate Vorstellung sich nur im Allgemeinen bewegt, in demjenigen, was gleicher Weise im Ganzen und im Theil ist:

---

1) eth. IV, 18. schol. Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur etc.

so kann auch im Ethischen, insofern es auf dem *intelligere* ruht, das Besondere in seiner Eigenthümlichkeit nicht zum Rechte kommen. Dass bei Spinoza die Unterscheidung fehlt, die aus dem Allgemeinen heraus gestaltet und die in diesem Falle nur in den Zwecken der menschlichen Natur und ihrer Unterordnung gefunden werden kann, zeigt sich bei Spinoza auch äusserlich. Wo er, wie im *tractatus politicus*, von Verfassungen und Gesetzen handelt, nimmt er ohne Ableitung Gegebenes auf und verknüpft es für den äussern Zweck des Bestandes und der Einheit.

Wir haben die theoretische und praktische Seite des *intelligere* verfolgt und sahen darin mehrfach den Grundgedanken durchbrochen, indem das Denken eine höhere Bedeutung gewinnt, als die ist, in welcher es nur den mit der Ausdehnung gleichlaufenden Ausdruck Einer und derselben Substanz bildet.

Vielleicht tritt dasselbe schliesslich in den Worten hervor, mit welchen Spinoza am Ende des vierten Buchs die Ergebnisse zusammenfasst: „Wir sind ein Theil der ganzen Natur, deren Ordnung wir folgen. Wenn wir klar und deutlich einsehen, so wird der Theil von uns, der als Verstand bestimmt wird, d. h. unser besserer Theil, daran Genüge haben und in dieser Genüge zu verharren trachten. Denn inwiefern wir Einsicht haben, können wir nur begehren, was nothwendig ist, und schlechthin nur im Wahren Genüge haben. Inwiefern wir daher dies richtig einsehen, kommt das Bestreben unsers bessern Theils mit der Ordnung der ganzen Natur überein“ [1]). Wo Spi-

---

1) eth. IV. app. c. 32. . . . . . nosque partem totius naturae esse, cuius ordinem sequimur. Quodsi clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est, pars melior nostri, in eo plane acquiescet et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam quatenus intelligimus,

noza sonst den Ausdruck „übereinkommen" (*convenire*) gebraucht, z. B. wenn er sagt (eth. IV, 31), dass eine Sache, soweit als sie mit unserer Natur übereinkomme, nothwendig gut sei, bezeichnet er jene Verbindung, welche unsere Macht verstärkt. Schwerlich gilt diese Bedeutung hier, da von der Ordnung der Natur die Rede ist. Wenn aber jene Harmonie gemeint wäre, in welche wir mit der Ordnung des Ganzen treten: so liegt dieser Verheissung eine Einheit in der Entzweiung zum Grunde, welche sonst das Zeichen der durch einen innern Gedanken geforderten Theile ist. Wäre dies der Fall, so griffe hier Spinoza über seinen Grundgedanken hinaus.

Sicherlich thut er es in der Bezeichnung des „bessern Theils von uns" (*pars melior nostri*), die wir bei seiner Richtung auf scharfen und eigentlichen Ausdruck auch dann nicht für eine Metapher halten würden, wenn sie nicht in anderen Schriften wiederkehrte, z. B. in dem *tractatus theologico politicus* c. 4 [1]. Es hängt die Ansicht von einer *pars melior nostri* mit Spinoza's Lehre zusammen (eth. V, 23. vgl. V, 49), dass der menschliche Geist nicht mit dem Leibe schlechthin zerstört werden kann, sondern dass etwas von ihm übrig bleibt, das ewig ist. Während die Vorstellung in Bildern (das *imaginari*) nur während der Dauer des Leibes möglich ist, hängt das Begreifen (*intelligere*) davon nicht ab, denn die Beweise [2], die das Nothwendige ergreifen, sind die Augen

nihil appetere, nisi id quod necessarium est, nec absolute nisi in veris acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit.

1) tractat. theolog. polit. c. 4. p 208. cum melior pars nostri sit intellectus etc.

2) eth. V, 23. schol. At nihilominus sentimus experimurque nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas

des Geistes. Aus der Erkenntniss des Nothwendigen entspringt, wenn sie von der Vorstellung Gottes begleitet wird, die intellectuale Liebe Gottes, welche ewig ist (eth. V, 33), und soweit diese den Geist ausmacht, ist er ewig (eth. V, 39. dem.).

Auf solche Weise wird das *intelligere* zu einer Macht für sich, zu dem bessern und ewigen Theil unserer selbst. Es tritt darin deutlich die Richtung hervor, dem Geiste oder einem Theil desselben nachträglich einen Vorzug zu geben, welchen die Grundansicht nicht gestattet. Denken und Ausdehnung, die beiden Attribute, drücken Eine und dieselbe Substanz nur verschieden aus. Beide gehen daher parallel. Die Ordnung und der Zusammenhang der Vorstellungen ist derselbe, als die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge und umgekehrt. Wenn nun der Leib vergangen und ein Theil des Geistes übrig bleibt, wo ist denn da noch das gleichlaufende Correlat in der Ausdehnung? Während früher (vgl. besonders eth. III, 2. schol.) dem Geiste nichts gelassen wird, als dass er mit dem Körper Eine und dieselbe Sache sei, die bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribut der Ausdehnung aufgefasst werde: so wird nun ein Theil vom Leibe abgetrennt, so dass ihm im Attribute der Ausdehnung nichts Wirkliches mehr entspricht. Es fällt dies um so mehr auf, da sonst nach Spinoza der Theil nichts in den Dingen, sondern nur eine Weise des Denkens ist.

Es leuchtet hieraus ein, dass diese Ansicht in doppeltem Betracht von dem Grundgedanken abfällt, einmal inwiefern der Parallelismus zwischen Denken und Sein als

---

intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes.

verschiedenem Ausdruck Einer und derselben Sache abgebrochen ist, sodann weil dem Denken über die Ausdehnung, obwol sie beide als Ausdrücke Eines und desselbigen gleich berechtigt sein müssen, plötzlich ein wesentliches Uebergewicht gegeben wird. Wenn in den frühern Büchern der Bezug auf das Leibliche dergestalt vorherrscht, dass die Vorstellung fast nur wie ein Abbild desselben erscheint: so wird zuletzt dem Gedanken als dem ewigen vor dem vergänglichen Leibe die Ehre gegeben. Ein solches Schwanken steht mit dem festen Grundgedanken in Widerspruch, aber es ist, wie wir sahen, nach den verschiedensten Richtungen da.

Aus diesem Schwanken erklärt sich auch die entgegengesetzte Wirkung, welche Spinoza in der Geschichte der Philosophie auf die Geister gehabt hat. Bald folgten ihm solche, welche allein den Determinismus der materiellen Ursache wollen, wie in neuester Zeit viele; bald erhoben ihn solche, welche, wie Schelling und Schleiermacher, auf der Seite eines idealen Platonismus stehen. Beides liesse sich kaum neben einander denken, wenn nicht dazu im Spinoza selbst die Veranlassung läge.

Spinoza's Grundgedanke steht klar da, wenn er Denken und Ausdehnung als die Attribute bestimmt, die, unter sich in keinem Causalzusammenhang, nur für den Verstand die verschiedenen Ausdrücke Einer und derselben Substanz sind.

Zur Kritik dieser eigenthümlichen Auffassung ergab sich, wenn wir die entscheidenden Punkte aus der Verflechtung ablösen, Folgendes.

Zunächst ist die ganze Ansicht formal gehalten und die reale Untersuchung, ob die Ausdehnung auf das Denken und das Denken auf die Ausdehnung wirken könne, durch die gleich Axiomen gesetzten Defini-

tionen von vorn herein abgeschnitten (s. oben S. 47 ff. S. 53 ff.).

Ferner lässt sich der Parallelismus zwischen den Erzeugnissen des Denkens und den Gestalten der Ausdehnung, inwiefern die einen den unendlichen Gedanken Gottes, die andern die unendliche Ausdehnung bilden, aber beide nur der verschiedene Ausdruck Einer und derselben Substanz sein sollen, nicht durchführen. Das Continuum der Körper bildet die unendliche Ausdehnung, aber es lässt sich nicht auf gleiche Weise ein Continuum der Gedanken vorstellen, welche zusammen den Verstand Gottes bildeten. Wo blieben in Gottes unendlichem Gedanken die irrigen Vorstellungen der Menschen? und wo entsprächen allen wirklichen Bewegungen wahre Vorstellungen? (s. oben S. 63 f. S. 78 f.).

Die inadaequaten Vorstellungen wurzeln in der Imagination, inwiefern wir als Theile eines denkenden Wesens Theile auffassen, aber der Begriff der Theile, der hier den Irrthum erzeugt, ist in der Lehre des Spinoza so wenig erklärt, als die Determination, wodurch es geschieht, dass der Intellectus vom Unendlichen zum Endlichen übergeht und im Endlichen wahre Vorstellungen bildet. Soll wirklich eingesehen werden, dass Denken und Ausdehnung nur verschiedene Ausdrücke Einer und derselben Substanz sind: so darf diese Frage, wie sich das Denken bestimme, so wenig unerledigt bleiben, als die Frage, wie sich die Ausdehnung determinire (s. oben S. 72 ff.).

Spinoza leitet alle Affecte aus dem Satze ab, dass jedes Wesen sich in seinem Sein zu behaupten strebe, und alle Tugend aus der Macht etwas zu bewirken, was aus den Gesetzen der eigenen Natur verstanden werden kann (s. oben S. 79 ff.). In diesen Sätzen verbirgt sich das individuelle Leben, das in seiner Determination keine

blosse Negation, sondern Bejahung ist, aber ohne die zum Grunde liegenden Zwecke nicht gedacht werden kann. Spinoza setzt mitten in dieser Betrachtung der Naturgesetze der Seele den teleologischen Standpunkt voraus (s. oben S. 82 ff.).

Wie die verworrene Vorstellung, das *imaginari*, die leidenden Zustände der Seele bedingt und festhält, so werden wir von denselben durch die Einsicht, das *intelligere*, befreiet, indem sich die Zustände des Leibes nach den Bedingungen des Begriffs ordnen. Dem *intelligere* wird darin eine Wirkung auf die leiblichen Zustände zugeschrieben, welche der Grundgedanke nicht erträgt (s. oben S. 89 ff.).

Im Ethischen führt das *intelligere*, die Einsicht in die durch Vereinigung verstärkte Macht zur Anerkennung von Zwecken, z. B. der allgemeinen Gerechtigkeit, die ursprünglicher sind, als dass sie sich aus der blossen wirkenden Ursache ableiten liessen. Auf diese passt Spinoza's Wort nicht, dass die Zwecke nur eine menschliche Erfindung sind (s. oben S. 96 f. 98 f. 102 f.).

Endlich ist es in der Consequenz der Grundansicht, dass Denken und Ausdehnung nur der nothwendige Ausdruck Einer und derselben Substanz seien, nicht zu begreifen, wie der Intellectus, als der bessere und ewige Theil von uns, der übrig bleibe, wenn der Körper zerstört wird, bezeichnet werden könne (s. oben S. 105 ff.).

Diese Einwürfe ergeben sich, wenn man Spinoza auf seinem eigenen Wege verfolgt und alle Hauptpunkte an der Consequenz oder Inconsequenz mit dem Grundgedanken misst.

Wenn Spinoza seiner Lehre, wie im Eingang bemerkt wurde, unter den Systemen von der Wurzel aus eine neue Stellung gegeben hatte: so erhellt aus dieser Untersuchung, dass der Grundgedanke in den wichtigsten Punkten, in

denen er sich bewähren sollte, von sich abfällt und in die beiden andern Betrachtungsweisen, bald in die teleologische, bald in die materialistische übergeht. Zwischen diesen beiden allein geht nun der Kampf der Principien fort, wenn nach dem grossen, aber vergeblichen Versuch die Grundansicht Spinoza's, jene dritte Möglichkeit, um die Einigung von Gedanken und Kraft zu begreifen, aus der Reihe der Streitenden ausscheidet.

Die meisten der hervorgehobenen Punkte weisen auf eine Idee im Grunde der Dinge hin, — und obwol Spinoza die Idee nicht anerkennt, so dienen ihr doch die Naturgesetze des Geistes, welche er selbst, wie im dritten und vierten Buch der Ethik, scharfsinnig dargestellt hat.

III. Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie.

Ein Blick auf den Streit dieser Begriffe.

In der neuern Philosophie bilden Nothwendigkeit und Freiheit den Mittelpunkt verchiedener Probleme und in der Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses treffen sich einander die entgegengesetzten Auffassungen. Bald meint man, wenn man Freiheit und Nothwendigkeit vermitteln oder versöhnen will, eine metaphysische Aufgabe, indem man den Gegensatz dieser Begriffe in das Absolute, in das göttliche Wesen hinein verfolgt, bald hingegen eine ethische, indem es sich dabei um das sittliche Wesen des menschlichen Willens handelt. Jene metaphysische Bedeutung hat z. B. Giordano Bruno vor Augen, wenn er im göttlichen Wesen die Gegensätze zusammenfallen lässt und Willen und Nothwendigkeit als eins setzt, und zwar dergestalt, dass die Nothwendigkeit der Freiheit nicht Eintrag thue, vielmehr die Freiheit die Nothwendigkeit schaffe, und die Nothwendigkeit die Freiheit bezeuge [1]). Hingegen handelt es sich um die ethische Bedeutung,

---

1) Giord. Bruno in der summa terminorum metaphysicorum p. 490 ed. Gfrörer.

wenn z. B. Kant der Nothwendigkeit des Determinismus, welche im Reiche der Erscheinung und auf dem Gebiete des empirischen Charakters herrscht, die intelligibele Freiheit entgegenstellt. Die beiden Bedeutungen lassen sich unterscheiden, obwol für beide die Weise der Auffassung in einem höhern Zusammenhang steht.

Wir begegnen diesen Fragen im Alterthum unter dem Namen des Fatum, der *εἱμαρμένη*, und zwar schon vor der philosophischen Betrachtung in beiden Beziehungen. Es erscheinen die ersten Ahnungen jener metaphysischen Bedeutung, wenn selbst die homerischen Götter eine *αἶσα* anerkennen, welche sie verschieben, aber nicht aufheben können, wie man auch im Einzelnen den Ursprung der *αἶσα* erklären möge. Wir sehen dagegen die Anfänge des ethischen Widerstreites in dem tragischen Grunde mancher Mythen, z. B. in der Oedipussage. Hiernach drehten sich später um den Namen des Fatum die tiefsten Probleme. Plutarch und Alexander Aphrodisiensis überschrieben jeder eine Schrift *περὶ εἱμαρμένης* und noch Leibniz gebraucht in einem Brief gedrungenen Inhalts, der die bezeichneten Fragen im Sinne der praestabilirten Harmonie behandelt, das Wort fatum in demselben Sinne.

An die Worte der Nothwendigkeit und Freiheit knüpfen sich Fragen, welche bald den eigensten Werth des menschlichen Wesens und Handelns berühren, bald in jähe, dem ergründenden Gedanken kaum erreichbare Tiefen hinabschauen. Die neuere Philosophie hat sie von der alten überkommen, nur dass in die neuere Auffassung ein theologisches Interesse mächtiger eingreift. Schon Eusebius behandelt im 6ten Buche der praeparatio evangelica und Augustinus im 5ten Buche de civitate Dei diese Lehre der alten Philosophen; und beide durchschauen ihre Wichtigkeit für die Grundlagen des Christenthums. Es ist belehrend, in der alten Philosophie den Streit dieser Be-

griffe in ursprünglicher Kraft und in einer solchen Bewegung vor sich zu sehen, welche von positiven Einwirkungen frei ist. Zu diesem Interesse kommt noch ein Umstand hinzu. Je mehr in der grossen wissenschaftlichen Sphäre die Fragen vom innern Mittelpunkt abgehen und dem äussern Umkreis zustreben, desto mehr wächst nothwendig ihre Beziehung zu den sich mehrenden nebenliegenden Punkten, und mit diesen Beziehungen verändert sich im Fortschritt der Geschichte die Gestalt der Fragen. Daher kommt es, dass auf dem Gebiete der Erfahrung ein grösserer Reiz des Wechsels und der Neuheit herrscht, als in der Metaphysik. Je mehr hingegen die Fragen nach dem innersten Mittelpunkt zu liegen, wie die Fragen der Principien, desto mehr ziehen sie sich in die Einfachheit zurück und bleiben sich selbst gleich ungeachtet der veränderten und bereicherten Erfahrungen nach aussen. Während z. B., um die Erläuterung von einem einzelnen Gebiete zu borgen, das Recht mit seinen äussern Beziehungen, je nach den neuen Gestaltungen der Cultur, eine wechselnde Mannigfaltigkeit zeigt, verharren die sittlichen Gründe, auf welchen es ruht, in ihrer einfachen Einheit und daher kann die Wissenschaft an diesen Punkten nicht durch wachsenden Reichthum neuer Beobachtungen anziehen, sondern sie muss ihre Kraft lediglich in klarer und tiefer Auffassung von Fragen erproben, welche im Neuen die alten bleiben. Es ändern und mehren sich die Beziehungen und Anknüpfungen, und das Alte muss darin eine neue Macht beweisen. Aber die Elemente der Fragen und die Gesichtspunkte, welche die letzte Entscheidung bedingen, halten sich nothwendig in grosser Einfachheit. Weil sie in dem Mittelpunkt liegen, der zwar nach allen Seiten hin Beziehungen hat, aber in sich selbst keine Unterschiede, keine Beziehungen offenbart, müssen sie ihrer

Natur nach sich selbst gleich bleiben. Daher sah sie das Auge der Alten, das sie zuerst erschaute, nicht selten in einer Schärfe und Klarheit, welche hie und da eine spätere Zeit durch künstlichere Methoden wieder einbüsste. Es liegt hier der allgemeine Grund, warum die metaphysische Betrachtung, während sich die empirische Forschung im Weiten bewegt, täglich durch neue Entdeckungen gehoben, sich im Alten und Engen halten muss, mit der Selbstbesinnung zufrieden, und man sieht leicht ein, warum für die Philosophie die geschichtliche Betrachtung einen grössern Werth hat, als für die Erfahrungswissenschaften. Es mag sich daher der Mühe verlohnen, den Streit der Nothwendigkeit und Freiheit in dem Streit der alten Philosophen um das Fatum aufzusuchen.

Es soll dies in der folgenden Abhandlung geschehen, wobei es jedoch nicht auf Ausführung des mit allen Theilen der Philosophie in Zusammenhang stehenden Thema's, sondern nur auf einen Durchschnitt und Durchblick durch die Systeme, auf Hervorhebung des philosophischen Motivs und auf Bezeichnung der entscheidenden Punkte abgesehen ist.

Wir finden bei den Griechen, wie bei uns, einen Glauben an das Fatum vor der Philosophie und ausser der Philosophie, den Glauben an eine unabänderliche Nothwendigkeit, welcher der Mensch erliegt, so dass kommt, was kommen soll, wie auch immer der Mensch sich benehme und gebahre. Es ist die unbestimmte und dumpfe Vorstellung von einer blinden und wüsten Nothwendigkeit ohne ein inneres Gesetz; denn wäre ein solches in ihr, so könnte der Mensch sie daran fassen und sich nach ihr richten. Sie kommt über den Menschen, aber der Mensch erhebt sich nicht zu ihr. Diesen Glauben sehen wir z. B. beim Homer, wenn das Todesver-

hängniss einbricht, das jedem bei seiner Geburt bestimmt ist; und auf eine solche allgemeine Vorstellung vom Schicksal beruft sich noch wie auf ein Motiv der philosophischen Untersuchung Alexander von Aphrodisias in seiner Schrift über das Verhängniss (c. 2). Man kann meinen, dass es sich in dieser Vorstellung schon um eine theoretische Vertiefung handele, indem man etwas Bleibendes und Ewiges in den Naturwandelungen suche, aber ohnmächtig es in dem Inhalt eines klaren Gedankens zu finden, auf die nackte Form der Nothwendigkeit gerathe. Indessen hat die ruhige Betrachtung, welche in die Sache eindringt, an diesem Glauben wahrscheinlich den geringsten Antheil. Sein Ursprung liegt in einer andern Richtung. Wir müssen uns, um ihn zu verstehen, in den Zug der Vorstellungen versetzen, der in dem natürlichen Menschen der nothwendige ist.

Die Welt unserer Vorstellungen ist aus zwei ungleichartigen Theilen verwachsen. Der eine stammt von aussen, durch die Dinge bestimmt, der andere von innen, von unserm Begehren und unsern Affecten hervorgebracht. Jener Theil, den wir in der theoretischen Ausbildung zum Siege bringen, ist anfänglich untergeordnet. Denn die Vorstellungen sind zunächst nichts als die Thätigkeiten des Eigenlebens, die Werkzeuge, wodurch es sich in seinem Wesen erhält und mehrt. Alle Vorstellungen empfangen von dieser Einheit des Eigenlebens ihren festen Zusammenhang; sie verbinden und richten sich dahin, dass sie der Selbsterhaltung, der Selbstbejahung dienen. Die Wechselwirkung der Vorstellungen, welche nach individuellen Beziehungen einander anziehen und abstossen, gilt darin für das Gesetz der Sache, die Ideenassociation für die Causalität der Dinge; die Ideenassociation, nach geheimen Antrieben der Lust und Unlust, der Hoffnung und Furcht, der innern Aehnlichkeit und äussern Ver-

bindung für uns nothwendig, erscheint unwillkürlich als Nothwendigkeit der Sache. In dieser Richtung entsteht z. B. der Aberglaube der Vorbedeutung wie durch ein Naturgesetz. Die Verkettung der Vorstellungen im Eigenleben spiegelt sich selbst als die Verkettung der Dinge wieder. Was uns nach dem Gang der sich einander weckenden Vorstellungen an Frohes oder Trübes erinnert, das erscheint uns, als ob derselbe Zusammenhang in dem Laufe der Dinge gegründet wäre. Was uns daher z. B. im Augenblick eines Entschlusses, im Anfang einer Handlung einen lichten oder dunklen Eindruck in die Seele wirft, das gilt als gute oder böse Vorbedeutung. Auf die Vorstellung des Zieles oder des Ausgangs, die unsere Seele erfüllt, fällt der fremde Wiederschein eines günstigen oder ungünstigen Eindrucks; indem beide Vorstellungen eins werden, wird die Hoffnung belebt oder Furcht geweckt. In derselben Richtung, in wiefern die Vorstellungen darauf gehen, das Eigenleben im Gleichgewicht seines Wesens zu erhalten, entsteht der Glaube an das Fatum.

Nach dem Gesetz der Selbsterhaltung und Selbstbejahung, wenn es unbeschränkt und ungezügelt wirkt, stellt sich der Mensch gern das vor, worin er die Macht seines Eigenlebens anschaut, und er rechnet sich gern zu, was irgend dahin gezogen werden kann, wenn es auch bei näherer Betrachtung nicht ihm selbst, sondern den äussern Verhältnissen zu danken ist. Indem er sich darin bespiegelt, empfindet er die Lust des Stolzes und im Stolz ist er sich selbst volle Ursache seines Wesens und er glaubt an kein Fatum; denn die Vorstellung dieser fremden Causalität würde seine selbstbeschauliche Lust beeinträchtigen, ja vernichten. Die gelingende Kraft des natürlichen Menschen glaubt an sich selbst und an kein Verhängniss. Anders geschieht es, wenn der Gegenschlag

erfolgt, wenn dem Menschen sein Werk misslingt, wenn er ungeachtet des seinem Wesen eingeborenen Beharrungstriebes seine Kraft als vergeblich erfährt und endlich den Tod das Leben verschlingen sieht. Dann suchen die Vorstellungen, um das Eigenleben im innern Gleichgewicht zu erhalten, den entgegengesetzten Weg. Der Mensch wirft die Causalität, die er sich im Gelingen beilegte, im Misslingen von sich. Wenn er sich die Schuld zuschreiben müsste, so verdoppelte sich sein Leid; er wird ruhig, wenn er die Vorstellung eines unabänderlichen Verhängnisses fasst; und daher wirft er nun nach dieser Richtung einen Blick auf den Lauf der Dinge. Auf diese Weise erklärt sich, was schon die Alten bemerkten[1]), dass die Menschen inconsequent sind und im Glücke sich selbst, im Unglück dem Fatum die Ursache zuschreiben, indem sie im Unglück denken, es musste so kommen, im Glücke hingegen, es wäre nicht so gekommen, wenn sie nicht selbst so und nicht anders gehandelt hätten. Diese Inconsequenz ist vielmehr die volle Consequenz der für die Selbstbejahung des Eigenlebens, für das Gleichgewicht seines Wesens thätigen Vorstellungen.

In der That ist bei den griechischen Dichtern das Verhängniss nach derselben Seite hin ausgebildet; so z. B. in dem Glauben an die Moira des Todes. Mitten in der Vernichtung erhält der Mensch das Gleichgewicht seines Selbst, indem er die Nothwendigkeit denkt, der sich alles fügen muss. Es ist derselbe geheime Impuls, wenn die Menschen die Ursache von sich weg auf die Götter statt auf das Schicksal werfen. Der Unterschied liegt mehr im Ausdruck des Gefühls, als im Ursprung der Vorstellung. Die Menschen thun es gern, wo sie Uebles erfahren oder sich Unheil zugezogen haben. Schon Ho-

1) Alex. Aphrodis. d. fato c. 2. u. c. 7.

mer klagt (Odyssee I, 32 ff.), wie die Sterblichen die Götter beschuldigen, dass von diesen das Uebel stamme, welches sie sich doch wider Geschick durch eigene Thorheit bereiten. Wenn man beispielsweise in Sophokles Antigone die Vorstellungen des Chors vom Schicksal vergleicht: so bewegen sie sich in derselben Richtung. Böses scheint den Menschen Gutes zu sein, wenn ein Gott den Sinn verblendet (v. 619 ff.); ein Gott bringt die Antigone im steinernen Hause zur Ruhe (v. 826); in dem Schicksal der Danae erscheint die furchtbare Macht des Verhängnisses (v. 941 vgl. 973). Hiernach entsteht der Glaube an das Fatum mit dem Glauben des Stolzes an sich selbst aus Einer Quelle und ist nur seine andere Seite.

Es lag uns daran zu zeigen, dass das Fatum als blinde Nothwendigkeit ausser und über der Natur in den Affecten des Menschen wurzelt und nirgends anders. Es ist die Nothwendigkeit der Furcht.

Da diese Nothwendigkeit in ihrem Inhalt und für das Wesen der Sache Zufall ist, so stimmt damit überein, dass ihr gegenüber der Mensch, als wäre der Zufall das Wesen, auf den Zufall gerichtet ist. Daher wir in ihrem Gefolge Magie und Mantik sehen; und umgekehrt Magie und Mantik, bei den Griechen besonders die Orakel, den blinden Glauben an ein solches Schicksal nähren und gross ziehen.

Es ist dagegen charakteristisch, dass diejenige Religion, welche keine Nothwendigkeit des Fatums, sondern nur den Willen dessen kennt, der Himmel und Erde gemacht hat, den Cultus des Zufalls abgethan hat. Es ist eine der denkwürdigsten Stellen im alten Testament, wo es 5. Mos. XVIII. 9 ff. heisst: Wenn du in das Land kommst, das dir der Herr dein Gott geben wird: so sollst du nicht lernen thun die Greuel dieser Völker, dass nicht unter dir funden werde, der seinen Sohn oder Tochter

durchs Feuer gehen lasse, oder ein Weisssager, oder ein Tagewähler, oder der auf Vogelgeschrei achte, oder ein Zauberer, oder Beschwörer, oder Wahrsager, oder ein Zeichendeuter, oder der die Todten frage. Du aber sollst ohne Wandel sein mit dem Herrn deinem Gott." Gegen den Gedanken dessen, der Himmel und Erde geschaffen hat, ist der Aberglaube, der Glaube an den Zufall, ein Greuel. Indessen was hier den Juden verboten wird, und sich auch bei ihnen höchstens nur in vereinzelten Zügen findet (z. B. 4. Mos. 5, 1 ff.), treiben die geistreichen Griechen, so lange ihre Geschichte währt. In Opfern und Orakeln machen sie das zufällige Ereigniss zum Zeichen und Werkzeug blinder Furcht und Hoffnung. Kaum wird der grosse Verstand, der ursprünglich im Judenthum ist, irgendwo offenbarer, als in diesem Gegensatz.

Die Furcht weicht vor der Erkenntniss; und die Ergründung der Ursachen stürzt die Herrschaft einer grundlosen Nothwendigkeit. Daher ist das Fatum in diesem Sinne mit keiner Philosophie verträglich, und das Wort des Anaxagoras, dass das Fatum ein leerer Name sei [1]), richtet sich zunächst, wenn es nicht noch überdies einen eigenthümlichen Sinn hat, gegen dies Fatum der Furcht. Virgil spricht diesen Zusammenhang, wahrscheinlich mit einer Beziehung auf Lukrez, in der Pracht jener Verse aus [2]):

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnis et inexorabile fatum
Subjecit pedibus.

Aber in dem Begriff des Fatums lag zugleich eine tiefere Seite, welche über den trüben Ursprung hinaus ging; es lag darin ein Ernst, der nicht blos einen reli-

---

1) Alex. Aphrodis. de fato c. 2. *εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα.*
2) Georgic. II, 490 ff.

giösen Anklang, sondern auch eine logische Bedeutung hatte. Wenn auch sonst mit der Furcht des niedergedrückten Lebens, welche zuerst die Vorstellung des unvermeidlichen Verhängnisses fasste, die muthige Forschung nichts gemein hat: so begegnet ihr doch in dieser Vorstellung — und vielleicht in dieser Gestalt zuerst — die unwandelbare Nothwendigkeit, welche sie, wenn sie sich ihres Zieles bewusst wird, als ihren eigenen Trieb begreifen muss. Denn die Erkenntniss will mit ihren mannigfaltigsten Thätigkeiten zuletzt doch nichts anders als die Nothwendigkeit finden. Für diesen Zweck sucht sie das Zerstreute zusammen, setzt sie das unendliche Einzelne in den Zusammenhang eines Ganzen und versucht sie für die veränderlichen Erscheinungen die Einheit eines bleibenden Grundes. Sie will das scheinbar Zufällige als den Ausfluss eines Gesetzes, und vollendet sich daher erst in der erfassten Nothwendigkeit. Sie will also die Nothwendigkeit, aber nicht, wie das Fatum der Furcht, die blinde, sondern die durchschaute, nicht die leere und grundlose, sondern die erfüllte, nicht die unheimliche, sondern eine solche, in welcher der Menschengeist sich selbst heimisch macht. Die Form ist, wie im Fatum, dieselbe. Das Fatum ist das Unvermeidliche; und die Nothwendigkeit hat zunächst denselben negativen Ausdruck; sie ist die unwandelbare, die nicht anders sein kann. Daher geschieht es, dass sich die Philosophie des alten Namens in einem neuen Sinne bemächtigt. Das Fatum wird aus einer Nothwendigkeit der Furcht zu einer Nothwendigkeit der erkannten oder erkennbaren Ursachen. Es ist dabei von vorn herein von Wichtigkeit, dass in dem Begriff des Fatums, während die Erkenntniss an vielen und unverbundenen Punkten die Ursachen aufsucht, der einige und unverbrüchliche Zusammenhang aller als eine I d e e aufgefasst und festgehalten wird. Die in dem

Fatum gedachte Nothwendigkeit, die alles durchdringt und nichts freigiebt, greift insofern über den bruchstückartigen Zustand der erkannten Nothwendigkeit hinaus und in der Consequenz des Gedankens wird das als Ursprung und Einheit aller Dinge gesetzt, was nur erst in Einzelnem und in zerstreuten Anfängen erkannt ist. So sehen wir beim Heraklit das Fatum, die *εἱμαρμένη* als das bildende Weltgesetz [1]) und die Stoiker führen in diesem Sinne das Fatum als die Verkettung der Ursachen in dem Ganzen aus und deuten die *εἱμαρμένη* als den *εἱρμός* [2]), das Verhängniss als den Zusammenhang.

Das Fatum, zuerst die Nothwendigkeit der Furcht, ist nun zur Nothwendigkeit des Grundes geworden. Aber es ist in dieser Allgemeinheit des Begriffs noch unbestimmt, was unterschieden werden muss. Denn es fragt sich: wie ist die Ursache und die Kette der Ursachen aufgefasst? ist die Ursache blind und die Kette ihr blindes Erzeugniss wie eine unvermeidliche Consequenz? oder ist die Ursache gedacht und gewollt und die Kette die gedachte und gewollte Entwickelung des gedachten und gewollten Anfangs? Die Nothwendigkeit in den Kosmogonien unter dem Namen der körperlosen Adrasteia, die Nothwendigkeit in der Lehre des Anaximander (*κατὰ τὸ χρεών*) unterscheidet diese Begriffe noch nicht. Es wird noch nicht unterschieden, ob die Nothwendigkeit in einem ursprünglichen Gedanken ruht oder sich als Nothwendigkeit nur in dem nachbildenden menschlichen Gedanken abspiegelt. Die Lehre der Atomiker, namentlich des Demokrit, kann in der Natur nur die blinde Nothwen-

1) Bei Stobaeus eclog. phys. I. p. 60 ed. Heeren *εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.*

2) S. Menag. ad Diog. Laert. VII, 149. vgl. auch Euseb. praep. evang. VI, 6. p. 252 ed. Colon.

digkeit kennen, es sei denn dass später Epikur, um für die Freiheit Spielraum zu gewinnen, die blinde Nothwendigkeit der Principien vom blinden Zufall durchkreuzen lässt. In einer folgenden Zeit hat Strato von Lampsacus die blinde Nothwendigkeit in seiner Weltanschauung. In der Metaphysik eines solchen Absoluten giebt es keinen Gegensatz der Freiheit.

Wenn man fragt, welche von beiden Vorstellungen der Nothwendigkeit im Bewusstsein der Menschen sich früher erhob: so geht ohne Zweifel eine ethische Auffassung und damit eine höhere als eine blosse blinde Verkettung blinder Kräfte voran. Schon in der Nothwendigkeit der Furcht liegt ein ethischer Antheil. Denn die Furcht spannt sich durch das Bewusstsein der Schuld und giebt dadurch der Nothwendigkeit einen ethischen Bezug, den Wiederschein einer strafenden Macht. Daher erscheinen im Volksglauben die Erinnyen mit der Nothwendigkeit verbunden. Im Prometheus des Aeschylus fragt der Chor: wer der Steuerführer der Nothwendigkeit sei. Prometheus antwortet: die dreigestalten Moiren und die gedenkenden Erinnyen [1]). Um zu sehen, wie von diesem ethischen Punkte aus sich die Weltanschauung der Nothwendigkeit in Zweck und Maass auch für die Natur bildete, vergleiche man mit dieser Stelle des Aeschylus ein Fragment des Heraklit bei Plutarch d. Isid. et Osirid. c. 48. [2]): „die Sonne wird ihr Maass nicht überschreiten; wo nicht, so würden die Erinnyen, die Dienerinnen der Dike, sie finden.“ Der Mensch leibt den Be-

1) v. 515. *τίς οὖν ἀνάγκης ἐςὶν οἰακοςρόφος;*
Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐριννύες.

2) Plutarch. d. Isid. et Osirid. c. 48. *ἥλιον μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προςήκοντας ὅρους, εἰ δὲ μὴ, Ἐριννύας μιν δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν.* vgl. de exilio c. 11.

zug seines eigenen Wesens der Natur und wirft die Vorstellung menschlicher Verhältnisse in die Welt der Dinge.

Es ist eine späte Auffassung, in welcher der Mensch sich seines menschlichen Gefühls so entäussert, um auch die allmächtige Nothwendigkeit alles Gefühls zu entkleiden und daher nur als blinde Kette blinder Kräfte zu denken.

Indessen scheiden sich die Bedeutungen durch den fortschreitenden Begriff. Denn es hat wahrscheinlich noch einen andern Sinn, wenn Anaxagoras das Fatum für einen leeren Namen erklärt. Die Nothwendigkeit war in die Natur verlegt. Aber mit Anaxagoras, der dem materiellen Urgrunde den Verstand (den νοῦς) gegenüber stellte und dem Verstande die ausscheidende, ordnende Bewegung übertrug, begann mit schärferem Bewusstsein eine sondernde Betrachtung. Wenn die Ursachen wie nackte Kräfte aufgefasst werden ohne einen inwohnenden oder regierenden Gedanken, wirken sie wie Druck und Stoss und bleiben ein äusserer Zwang und ein blinder Vorgang. Dieser blinden wirkenden Ursache trat der Zweck gegenüber und forderte von ihr eine Unterordnung. Den Namen des Zweckes und des aus dem Zweck hervorgehenden Guten und Vollkommenen finden wir zwar nicht geradezu in den Fragmenten des Anaxagoras; aber schon Plato zeigte im Phaedon (p. 97 ff.), dass beide als das Erste und Ursprüngliche in der folgerichtigen Auffassung des anaxagoreischen νοῦς lagen. Sokrates nimmt, wie es scheint, den Anaxagoras auf. Aus der durchgeführten innern Zweckmässigkeit, welche Xenophon in seiner die Tiefe nicht erreichenden Darstellung nur als äussern Nutzen bezeichnet, erhebt sich bei Sokrates der Begriff der πρόνοια (memorab. I, 4. IV, 5). Plato setzt ihn im Timaeus fort. Bei Aristoteles tritt zwar er selbst, wie alles was an populare

Betrachtung des religiösen Gebietes erinnert, zurück, aber der Grund, auf dem er ruht, der Zweck tritt an die Spitze der metaphysischen Principien als das Eine Unbewegte, das da bewegt, wirkt sich in der organischen Natur als Entelechie aus und bestimmt die ganze Ethik. Bei den Stoikern ist insbesondere seit Kleanthes der Zweckmässigkeit in der Welt nachgespürt und die Providenz zum Thema ihrer Betrachtung geworden. Von nun an trat dem Fatum die Providenz, der *εἱμαρμένη* die *πρόνοια*, der blinden Gewalt der wirkenden Ursache die vernünftige Nothwendigkeit des Zweckes entgegen. Man sieht diese Scheidung deutlich, wenn nun, wie bei den Stoikern [1]), die Richtung sich bekundet, beide in eine letzte Einheit zusammenzufassen. Die wirkenden Ursachen dienen dem Zweck. Das Fatum wird zur Providenz, die *εἱμαρμένη* zur *πρόνοια*, beide sind eins. Das Fatum ist nun die vernünftige Nothwendigkeit, und sein Begriff hat dadurch die höchste Stufe erreicht. Allen denjenigen Systemen muss er fremd und fern bleiben, welche nur wirkende Ursachen und keinen Gedanken im Grunde der Dinge, keine Idee anerkennen. In diesem höhern Sinne setzt z. B. Tacitus (annal. VI, 22) [2]) dem Fatum die *fors*, der Nothwendigkeit das Ungefähr gegenüber.

Aber die grosse Idee dieser Einheit wird leichter im Allgemeinen gefasst, als im Besondern vollzogen. Denn wenn die Betrachtung fragt, wie die Einigung dieses Gegensatzes im göttlichen Wesen vorgehe: so sehen wir in ein Dunkel hinein, das nur von einigen menschlichen Analogien ein Licht empfängt. Auf der

---

1) Stobaeus ecl. phys. I. p. 180. Diog. Laert. VII, 149.

2) Tacit. annal. VI, 22. Sed mihi haec ac talia audienti in incerto iudicium est, fatone res mortalium et necessitate immutabili an forte volvantur.

einen Seite, scheint es, liegt in dem Zweck Willen, in dem Willen Freiheit, und daher in der vernünftigen Nothwendigkeit der Wille und die Freiheit Gottes. Aber von der andern Seite ist in der wirkenden Ursache, die dem Zweck soll unterworfen werden, eigenes Wesen, und es giebt keine Macht über sie, als durch ihr eigenes Wesen; der Wille erscheint daher sammt dem Zweck beschränkt und nicht frei. Es fragt sich also überhaupt, wie weit die wirkende Ursache vom Zweck oder der Zweck von der wirkenden Ursache, wie weit die Natur der Dinge von dem Willen oder der Wille von der Natur der Dinge; wie weit das Nothwendige von dem Freien oder das Freie von dem Nothwendigen bestimmt werde. Man kann sich allerdings mit seinen Gedanken in eine metaphysische Höhe erheben, wo der Unterschied zusammenfliesst und das Eine gleich dem Andern und keins dem Andern fremd erscheint. Aber wenn unserm Blick der Unterschied verschwindet, so hört er doch nicht auf da zu sein. Den Alten sind diese Schwierigkeiten nicht entgangen, und sie kehren, wenn auch in etwas veränderter Gestalt, bei tiefsinnigen christlichen Theologen wieder.

Man kann den Anfang dieses innern Widerstreites bereits da finden, wo der griechische Geist, wie im Homer, anfängt, das Wesen der Götter mit der an den menschlichen Dingen erstarkten Deutlichkeit zu denken. Die Götter sind als Personen Wille; sie stellen uns zunächst das Freie dar, das für die Welt, für die Menschen Nothwendigkeit wird. Aber sie selbst erkennen an vielen Stellen ausser sich eine Nothwendigkeit an (*αἶσα*, *μοῖρα*, *μόρος*), die ihnen gegenüber steht. Im Homer schwankt noch die Vorstellung. Ein grosser Theil dieser Nothwendigkeit, welche ausser den einzelnen Göttern liegt, ist eine Folge ihrer Vielheit; da sie sich gegenseitig be-

schränken und keiner von ihnen die ganze Nothwendigkeit vertritt. Ueberhaupt ist das Verhängniss selbst, das Strengste, das es giebt, doch noch nicht streng gedacht, wenn selbst Zeus, der mächtigste der Götter, fürchtet, dass Achilleus im Zorn über des Patroklus Tod, wenn die Götter nicht hinzutreten, Ilions Mauer auch gegen das Schicksal verwüste (ὑπὲρ μόρον Il. XX, 30). Der Glaube an die freie und gegenwärtige Kraft des Helden überwiegt hier selbst den Glauben an die gedachte Nothwendigkeit.

Aber schon einer der sieben Weisen spricht den Gegensatz klar aus. Pittakus aus Mytilene fasst ihn in den Spruch: „mit der Nothwendigkeit kämpfen selbst Götter nicht“ [1]). Dem durch ihr Orakel getäuschten Krösus antwortet die Pythia beim Herodot: „dem zugetheilten Verhängniss ist selbst einem Gotte zu entfliehen unmöglich“ [2]).

Was in diesen Ausdrücken noch als eine äussere dem Gott fremde Nothwendigkeit erscheint, das giebt sich bald bei tieferer Auffassung als eine innere Nothwendigkeit im göttlichen Wesen selbst kund. Es ist eigentlich derselbe Gegensatz, nur nach innen verlegt, auf welchen Plato's Gott, wenn er die Idee in der Materie ausprägt, nach aussen stösst. Im Timaeus tritt dem Göttlichen (θεῖον), das von der Idee des Guten bestimmt ist, das Nothwendige (ἀναγκαῖον) gegenüber, der Zwang der vorgefundenen Materie. Daher bildet der neidlose Gott die Welt zum Ebenbild seines sich selbst genügenden, vollkommenen Wesens nur nach Möglichkeit [3]). Der göttliche Verstand beredet die Nothwendigkeit das Meiste

1) Diog. Laert. I. 77. ἀνάγκᾳ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

2) Herodot. I. 91. τὴν πεπρωμένην μοῖρην ἀδύνατά ἐςι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ.

3) κατὰ δύναμιν. Tim. p. 30. a.

des Werdenden zum Besten zu führen[1]). Die Nothwendigkeit beschränkt nach dieser Darstellung wie die vorgefundene den weltbildenden Gott; und wenn die verständige Beredung sie dahin bringt, dass sie zum Mittel und zur Mitursache (*συναίτιον*) werde: so ist das doch der Sinn einer jeden Beredung, dass sie in das eigene Beste, in das eigene Wesen dessen, der beredet wird, eingeht und daraus ihre Kraft nimmt. Insofern ist auch hier das Göttliche aus dem Nothwendigen, das *θεῖον* aus der Natur des ihm gegenüberstehenden *ἀναγκαῖον* mitbestimmt. Was in dieser Unterwerfung des Nothwendigen unter das Göttliche zunächst real dargestellt ist, das muss in der vorbildenden Idee vorangehen. Indem die Nothwendigkeit, die im Wesen des Materiellen liegt, dergestalt aus sich heraus gefasst und gleichsam berechnet wird (der Timaeus selbst giebt uns ein Beispiel dieser göttlichen Arithmetik und Geometrie): bindet sie von dieser Seite den freien Gott.

Es ist allerdings eine Schwierigkeit, die Materie neben die Idee, ja gegen die Idee zu stellen. Aber es scheint noch in sich widersprechender zu sein, dem blos Negativen, dem absoluten Nichtseienden eine so positive Kraft beizulegen, als Plato der Materie; denn sie widersteht dem bildenden Gott, und nur weil sie etwas Positives ist, das widerstehen kann, wird sie, dem Guten untergeordnet, zur helfenden Mitursache. An den verschiedensten Stellen prägt Plato den Begriff des *συναίτιον* in dem positiven Sinne der geforderten Bedingung aus, ohne welche sich die Idee nicht verwirklichen kann[2]). Das

---

1) Timaeus p. 48 a. vgl. p. 68 e.

2) Man vgl. das *συναίτιον* im Tim. p. 46 d. p. 76 d. mit politic. p. 281 d. p. 289 c. und Phaed. p. 99 b. *ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ*

zwingende Nothwendige und die helfende Mitursache hängen genau zusammen; denn nur das, was eine Kraft hat, taugt zum Dienst. Das *ἕτερον* ist insofern eine eigene Natur, in der Idee im *μέγα καὶ μικρὸν* vorgebildet.

Wenn man um der speculativen Einheit willen im Timaeus die vorgefundene unordentlich bewegte Materie nur für eine Einkleidung der Darstellung, nur für ein Zugeständniss an die leichtere Vorstellung halten und daher die Materie als das Nichtseiende nur für einen Schein der Verhältnisse unter den Ideen erklären will, indem die logische Unterordnung durch den Gedanken als ein Nacheinander und Nebeneinander erscheine, oder auch für eine Vermischung der Ideen unter einander: so trägt diese idealistische Wegerklärung, abgesehen von ihren innern Schwierigkeiten, für unsern Zweck wenig oder nichts aus. Man wird den äussern Gegensatz los und behält ihn als einen innern. Denn die unvermeidlichen Beziehungen der Ideen zu einander, die im Wesen der Sache gegründete Unterordnung und Nebenordnung, ferner das mathematische Element im Idealen bleiben als das Nothwendige, das nur so und nicht anders zu denken ist.

Vielleicht ist es in dieser Hinsicht nicht ohne Bedeutung, dass im Phaedrus die Ideen unabhängig und für sich in den überhimmlischen Ort gestellt sind und die Götter zur Anschauung zu ihnen hinaufziehen. Der göttliche Verstand macht nicht durch seine Macht Willkür-

---

ἄν ποτ' εἴη αἴτιον. Die Kritik, welche Plato in der letzten Stelle am Anaxagoras übt, bekundet am deutlichsten das Verhältniss, in welchem Plato die Materie will gedacht wissen, und im Timaeus, der eine positive Ausführung dieser negativen Kritik ist, sind Rückbeziehungen auf diese Erörterung des Phaedon kaum zu verkennen. Vgl. die angeführten Stellen Tim. p. 46 d. p. 76 d.

liches zu Nothwendigem, sondern das an sich Nothwendige ist das Wesen seines Gedankens.

Wenn nun nach demselben Mythos der göttliche Verstand sich an der Anschauung der unwandelbaren, also nothwendigen Urbilder labt, so ist in der Labung die Lust des eigenen Wesens und Lebens und im eigenen Wesen die Freiheit ausgedrückt.

Wo Aristoteles den göttlichen Verstand als ein Denken des Denkens [1]) beschreibt, so dass er sich nur selbst denke und kein fremder Gegenstand über ihn Herr sei: da will er ihn in der Freiheit seiner eigenen Genüge fassen. Aber diese Natur Gottes ist an sich selbst gebunden, wie der Verlauf dieser Stellen deutlich zeigt. Der göttliche Verstand kann nichts Anderes denken, als sich selbst; denn alles Andere ist schlechter als er selbst und er würde also, wenn er Anderes dächte, Schlechteres denken, — was unmöglich ist.

Von einem nothwendigen Ursprung, sagt Aristoteles (metaph. XII, 7), hängt der Himmel und die Natur ab, und er versteht unter dem Nothwendigen das Nothwendige schlechthin, das erste Nothwendige, das nicht um eines Andern willen da ist; oder wie Aristoteles an einer andern Stelle (eth. Nic. I, 12) Gott und das Gute erklärt, es ist das Letzte, worauf sich alles übrige bezieht, es selber aber auf nichts; und ein solches Nothwendiges, das nur auf sich beruht, kann auch im aristotelischen Sinne als frei bezeichnet werden (vgl. metaph. I, 2. p. 982 b 26); es ist Thätigkeit schlechthin (ἐνέργεια) vor aller passiven Möglichkeit (δύναμις) [2]). Dies Nothwendige ist ferner das Einfache (ἁπλοῦν), inwiefern das Einfache, welches keine Vielheit in sich trägt, sich nicht

1) metaphys. XII, 9. νόησις νοήσεως νόησις und vgl. magn. mor. II, 15.

2) metaphys. IX, 8. 9. namentlich p. 1050 b 18.

anders verhalten kann. Gottes Natur ist das Einfache und sein Denken und seine Lust bewegt sich im Einfachen [1]). Wenn die Dinge nach diesem unbewegten Eins, das da bewegt, gezogen werden, so empfangen sie von ihm, kann man schliessen, die Einheit. Aber Aristoteles sagt uns nirgends, wie denn in den Gedanken des Einfachen, der wie im Kreise [2]) nur sich selbst denkt, die Mannigfaltigkeit komme oder aus ihm hervorgehe. Und doch ist die volle Nothwendigkeit erst da, wo die Einheit in der Mannigfaltigkeit sich offenbart. Wenn Aristoteles in einer andern Stelle (XII, 10) Gott als den Ursprung der Ordnung in der Welt bezeichnet gleich dem Feldherrn, der die Ordnung im Heere ist: so ist darin die Einheit mitten im Vielen und das Viele im Zusammenhang mit dem Einen aufgefasst. Aber Aristoteles sagt uns nicht wie diese Einigung im göttlichen Denken geschehe.

Was Plato in dem Bilde andeutet, dass der göttliche Verstand das Nothwendige beherrsche, indem er es berede, das Werdende zum Besten zu führen: das spricht Aristoteles eigentlicher und bestimmter aus, indem er nach der wissenschaftlichen Analogie einer geometrischen Aufgabe den Begriff des aus der Voraussetzung Nothwendigen ausbildet [3]) d. h. der nothwendigen Bedingungen, ohne welche der vorausgesetzte Zweck sich nicht verwirklichen lässt, so dass in diesem Begriff der fordernde Gedanke seine Nothwendigkeit in die geforderten Mittel hineinführt, aber auch umgekehrt die nothwendige Natur der Mittel den Gedanken, wenn er nicht leer bleiben soll, bedingt. Aber Aristoteles geht in diese Frage der Wechselwirkung nicht ein; er untersucht nicht, wie weit im letzten Ursprung der Gedanke die nothwen-

1) eth. Nic. VII, 15.
2) vgl. d. anim. I, 3. p. 407 a 20.
3) *τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον* phys. II, 9 d. part. anim. I, 1.

dige Natur der Bedingungen oder umgekehrt die nothwendige Natur der Bedingungen den freien Gedanken bestimmt habe. Der metaphysische Begriff des Absoluten ist von ihm nicht bis auf diesen letzten Punkt geführt worden[1]).

Wenn Aristoteles den *νοῦς* als den Endzweck fasst, der unbewegt alles bewegt, als die ewige Einheit, die der Grund der Ordnung ist[2]): so ist es schwer, diese Vorstellung von der Berührung mit der Nothwendigkeit, inwiefern sie im Wesen der Dinge liegt, fern zu halten. Aristoteles äussert sich über diese Schwierigkeit nicht, aber dass er sie kennt, beweist jene Stelle[3]), in welcher er sich bemüht, das Bewegende der Welt, das Unbewegte, das da bewegt, so darzustellen, dass es das Bewegbare berühre, ohne von ihm berührt zu werden.

Im Allgemeinen mag die bezeichnete philosophische Aufgabe in der Frage, die Aristoteles in der Metaphysik aufwirft[4]), wieder gefunden werden, ob dem göttlichen Verstande nach dem Denken oder dem Gedachtwerden, nach der Thätigkeit oder dem Gegenstande, das Vollkommne beiwohne. Aristoteles fasst diese Alternative in Eins zusammen, indem er auf das stofflose Denken hinweist, in welchem Denken und Gegenstand dasselbe sind. Aber diese allgemeine Lösung reicht nicht aus, da es darauf ankommen würde, das schöpferische Denken in die Elemente der Begriffe zu verfolgen, durch welche es gebunden ist, oder in die Motive, durch welche es sich selbst bindet.

Wir erläutern, was wir vermissen, durch eine Gestalt dieser Frage in der neuern Philosophie.

---

1) Vgl. eine verwandte Betrachtung bei Chr. A. Brandis Aristoteles S. 710 f.
2) metaphys. XII, 8. XII, 10.
3) d. gen. et corr. I, 6. geg. d. Ende.
4) metaphys. XII, 9. p. 1074 b 36.

In der neuern Philosophie ist dieser Gegensatz des Nothwendigen und Freien im göttlichen Wesen besonders in der logischen Frage aufgefasst, wie sich die s. g. ewigen Wahrheiten (veritates aeternae) z. B. die mathematischen zum göttlichen Willen verhalten. Cartesius suchte noch einmal — wir sehen darin vielleicht eine Nachwirkung des Augustin — die ganze Nothwendigkeit in dem göttlichen Willen zu beschliessen. Indem er folgerichtig auch die s. g. ewigen Wahrheiten von dem göttlichen Willen abhängig machte (sie sind nothwendig, weil Gott es will): behauptete er kühn, es habe Gott frei gestanden, es unwahr zu machen, dass in einem Kreise die Radien sich gleich seien. Das logische Wesen des Begriffs stand mit einem solchen Willen in Widerspruch. Wenn der Kreis nur dadurch in seinem Wesen entsteht, dass der Radius in seiner Bewegung um den Mittelpunkt sich gleich bleibt: so ist im Kreise die Möglichkeit, dass die Radien sich nicht gleich seien, undenkbar. Die Consequenz des hervorbringenden Grundes lässt sich durch keinen Willen hemmen und das Wesen ist Consequenz des Grundes. Das Beispiel ist einfach, aber es gilt für das ganze grosse Gebiet des Mathematischen. Spinoza verwandelte daher lieber umgekehrt den Willen Gottes in mathematische Nothwendigkeit[1]). Leibniz band seine Harmonie der Welt, welche er im Wesen Gottes zusammenfasste, an die nothwendigen Elemente, die im Wesen der Dinge z. B. in den Zahlen liegen, und die ewigen Wahrheiten, wie die mathematischen, wie selbst die Gerechtigkeit als in den Verhältnissen der Dinge gegründet, sind ihm vom göttlichen Willen unabhängig[2]).

---

1) Cartes. epist. 110. resp. 5. ad med. 5. vgl. Spinoza eth. I, 33. schol. 2.

2) S. unten den Brief Leibnizens de fato, Leibniz observationes

In der neuern Philosophie hat dieser Gegensatz, auch abgesehen von der theologischen Antinomie der Praescienz und Praedestination, die schon in Augustin hervortritt, eine besondere Schärfe erreicht. An der Einigung wird noch immer als einem metaphysischen Problem gearbeitet.

In der Stoa erscheint der Gegensatz der Nothwendigkeit und Freiheit, inwiefern er sich auf das menschliche Handeln bezieht, in vollster Schärfe. Aber die metaphysische Frage, wie sich beide im Wesen Gottes zu einander verhalten, tritt in ihrer Weltanschauung eines organischen und ethischen Pantheismus zurück. Wenigstens reichen unsere Nachrichten für einen tiefern Blick in den Zusammenhang nicht aus. In dem Gott der Stoiker fallen Freiheit und Nothwendigkeit zusammen; denn das Nothwendige ist sein Wille[1]) und er heisst darum Nothwendigkeit (*ἀνάγκη*)[2]). Als das Weltganze hat er alles in sich und ist insofern frei, während er für die Theile Nothwendigkeit ist[3]). Das Verständniss des Zusammenhangs zwischen dem Willen und dem Nothwendigen in Gott würde erst da beginnen, wo es klar würde, wie der göttliche Gedanke und der materielle Träger desselben (*πῦρ τεχνικόν, πνεῦμα*) eins werden, so dass die Consequenz des göttlichen Gedankens zugleich die wirkende Natur dieser Kraft ist. Bei den Stoikern

---

de principiis iuris bei Dutens IV, 3. p. 273. Vgl. Hug. Grotius de iure belli et pacis I, 1. 10. 5.

1) vgl. Seneca de provid. 5. ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.

2) Phaedr. fragm. vol. 2. *καὶ οὕτως ἀνάλογον ὀνομάζεσθαι* (wie statt *εὐνάζεσθαι* zu lesen ist) *τὸν Δία καὶ τὴν κοινὴν πάντων Φύσιν καὶ Εἱμαρμένην καὶ Ἀνάγκην καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι.*

3) Manil. II, 114. Materiaeque datum est cogi, sed cogere mundo.

wird die entgegengesetzte Schwierigkeit als bei Aristoteles entstehen; denn sie nehmen den göttlichen Verstand im Stoff und nicht als ein reines und einfaches Princip, sondern als aus Anderem und durch Anderes thätig[1]).

Die Neu-Platoniker drängen auf die Anschauung des Einen und in der Poesie ihrer Metaphysik spielt auch die Darstellung des freien und doch nothwendigen Gottes eine Rolle. In dieser Beziehung ist insbesondere Plotins Schrift über die Freiheit und den Willen des Einen merkwürdig (enn. VI, 8)[2]). Wenn nun das Eine darum gesetzt wird, damit es etwas gebe, was selbst gegensatzlos über dem Gegensatz des Denkens und Wollens stehe, wenn in diesem Einen, das wiederum die einfache Natur ist (c. 4), Natur und Wille (c. 13), Nothwendigkeit und Freiheit (c. 9 vgl. c. 11), das Nothwendige und das Gute (c. 9) zusammenfallen: so zeigt uns diese Darstellung eigentlich nur den Trieb des Problems, nur den Drang zur Einheit des Gegensatzes, aber keine anschauliche Lösung; denn wo die Unterschiede schwinden, hört der unterscheidende Gedanke auf. Das gegensatzlose Eine ist zwar als das Absolute gesetzt, aber die Vorstellung seines Wesens ist nicht vollzogen. Von einer solchen reinen Identität, wie sie auch in der deutschen Philosophie wieder erstanden ist, kann keine bestimmte Richtung ausgehen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie reine Identität ist. Einer Philosophie, in welcher der Begriff des Organischen, ferner des Ethischen volle Bedeutung hat, und welche daher in ihrem Grunde eines bestimmenden, das Ganze tragenden Ge-

---

1) Plutarch. de communib. notit. c. 48. *νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦντες οὐ καθαρὸν οὐδὲ ἁπλοῦν οὐδὲ ἀσύνθετον* (gegen die Bestimmungen der aristotelischen Metaphysik gerichtet) *ἀλλ' ἐξ ἑτέρου καὶ δι' ἑτέρου ἀποφαίνουσι.*

2) *περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός.*

dankens bedarf, entspricht ein solches gegensatzloses, ununterschiedenes Sein als Ursprung keineswegs.

Wenn es nur auf den Ausdruck der gesetzten Einheit ankommen sollte, dann ziehen wir vielleicht der neuplatonischen Dialektik ein einzelnes Wort des Heraklit vor. Jene Nothwendigkeit, welche die Sonne in ihren Grenzen erhält, von den Erinnyen bewacht, springt bei Heraklit kühn ins Gegentheil um, wie sein Sein ins Nicht-Sein. Denn wenn er sich zum Willen des Weltbildenden Zeus erhebt, dann ist die mächtige Nothwendigkeit nur ein Spiel seines Willens: „das ist ein göttliches Spiel, und solches Spiel spielt Zeus". Was der Natur Nothwendigkeit ist, das ist dem Gotte ein Spiel, und dieses Spiel ist im Sinne des Heraklit kein Ausdruck des Zufalls, sondern Ausdruck der Leichtigkeit und Lust, also der Freiheit.

Freiheit und Nothwendigkeit als ein Gegensatz im göttlichen Wesen selbst bleibt zunächst eine theoretische Frage, in die Tiefe der letzten Einheit zurückgehend, welche zur Noth auf sich beruhen kann, wenn sich die Betrachtung ins Endliche zurückwendet, in das eigentliche und nächste Gebiet der Begriffe. Aber in der menschlichen Sphäre hatte der Gedanke des Fatums einen Stachel, der nicht ruhen noch rasten liess. Denn der Mensch, aus seinem Wesen thätig, glaubt an seine eigene Causalität, während doch die Kette der Ursachen sie bindet und das Eigene so zusammendrückt, dass es verschwindet. In der durchgeführten Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen ist er selbst nur ein Gethanes und kein Thuender. Begriffe wie Schuld und Verdienst werden zum Schein; denn der Mensch spielt nur eine fremde Causalität ab, die sich in ihm fortsetzt. Dagegen bedarf der Mensch in der sittlichen Vertiefung des eigenen Selbst, so wie in der sittlichen Beurtheilung Anderer der Voraussetzung der Freiheit. Verfolgen wir nun in

der griechischen Philosophie dies unumgängliche Motiv der Betrachtung.

Zunächst erhob sich ausserhalb der Philosophie das sich befreiende Bewusstsein gegen den dumpfen Glauben an ein blindes Fatum, wie es die gemeine Vorstellung durchzog. In diesem Sinne erklären sich schon die Dichter, wie z. B. Aeschylus, wenn er in den Eumeniden [1]) sagt: ohne Nothwendigkeit, wer gerecht ist, wird nicht unselig sein. Ein verwandter Sinn liegt wahrscheinlich in dem Ausspruch des tiefsinnigen Heraklit: *τὸ ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*. Der selbsterworbene Charakter ist dem Menschen ein das Leben bestimmender Gott.

Die griechische Philosophie vor Sokrates bietet wenig ethische Ausführungen, nur einzelne Ansätze oder zerstreute Aussprüche. Zur Zeit der Sophisten lösten sich die Bande der gemeinsamen ethischen Begriffe. Wo der Mensch das Maass der Dinge wird, wie Protagoras wollte, wo die Lehre anderer von entgegengesetzten Punkten auf dasselbe Ergebniss hinausläuft, da herrscht zwar kein Fatum, aber auch überall kein erkanntes Gesetz, nur die menschliche Willkür, die nun gerade so blind wird, als zuvor das Fatum war. Wenn Sokrates auf dem Grunde einer Weltanschauung, deren Wesen die göttliche Providenz war, mit der Kunst seiner reflectirenden Dialektik die Züge des Allgemeinen, welche dem sittlichen Wesen des Menschen zum Grunde liegen, zum lebendigen Bewusstsein brachte, wenn er den durch die Sophisten entleerten und entäusserten Menschen durch die Hervorhebung des Allgemeinen zu sich zurückführte: so gab er ihm den bessern Glauben an sich selbst wieder. Ihm ist die metaphysische Frage fremd. Aber wenn er in seinen Gesprächen den Menschen durch den bessern

---

1) Eum. v. 539. *ἑκὼν δ' ἀνάγκας ἄτερ δίκαιος ὢν οὐκ ἄνολβος ἔσται.*

Theil in ihm zum Siege über den schlechtern führt, wenn ihn durch sich selbst über sich selbst erhebt: so sucht die Springfedern der Handlungen in dem Menschen setzt sie aus dessen eigenstem Wesen in Bewegung. ...ut das offenbar in der Voraussetzung, dass der Mensch und kein Zwang fremder Causalität Grund seiner Handlung sei. Er thut es im unbefangenen Glauben an das, was später die Freiheit des Willens genannt ist. Sokrates verschmäht, so weit wir seine Gespräche verfolgen können, die metaphysische Erörterung, aber er leistet mehr als eine solche. Inwiefern praktisch Freiheit Selbstbeherrschung ist, bethätigt er sie in seinem Wesen und seiner Erscheinung. Wenn von ihm her, dem Manne aus Einem Stücke, die „sokratische Stärke" (ἰσχὺς Σωκρατικὴ) wie sprichwörtlich wurde, wenn selbst noch ein entartender Schüler mitten in der unsokratischen Lehre der Lust die sokratische Richtung festhielt, die Lust zu besitzen und nicht von ihr besessen zu werden (ἔχειν, οὐκ ἔχεσθαι): so sieht man, wie Sokrates praktisch in seinen Schülern das zur Geltung brachte, um dessen willen man noch in neuerer Zeit theoretisch die Freiheit postulirte. Der Mensch muss, um dem Allgemeinen folgen zu können, es in seiner Macht haben, von der Gewalt seines besondern Lebens, von Lust und Unlust, von Furcht und Hoffnung unabhängig zu sein. Sokrates sah in der Möglichkeit des bessern Wissens auch diese Möglichkeit des bessern Wollens; denn niemand ist freiwillig schlecht. Man braucht nur, lehrt er in schöner, obwol voreiliger Zuversicht, das Rechte zu wissen, um das Rechte zu thun. Das Wissen ist ihm diese Macht, ohne welche der Mensch wie ein Sklav von seinen Begierden umhergezogen wird.

Das Gemeinschaftliche, das Sokrates durch die Induction und Analogie seiner Gespräche in dem Bewusst-

sein der Menschen weckte und zu einer Einheit verband, um im Concreten das Sittliche mit seinem Gesetz zu beleuchten, erschien durch **Plato** in höherer Gestalt als die ursprünglich zum Grunde liegende Idee. Und die Idee erscheint nicht blos im Wesen des Menschen, sondern im Weltall und allen seinen Gliedern. Die Welt ist ein in sich vollkommenes organisches Ganze und seine Glieder sind wiederum organische Ganze; oder wie Plato lebendiger sich ausdrückt, die Welt ist ein beseeltes und vernünftiges *ζῷον* und seine Theile sind wiederum *ζῷα*. Der Mensch, dessen Seele in ihren Theilen und Bewegungen die Weltseele im Kleinen darstellt, ist, so weit es im Theile sein kann, ein Ebenbild jenes vollendeten *ζῷον*, nach seiner Idee gestaltet. Es stammt also der Mench aus der Idee und ist darum zu der Idee hingerichtet. Wenn nun die Idee das Göttliche ist, wenn auch die Idee des Menschen ein Glied an jener Selbstoffenbarung des neidlosen Gottes ist, der da will, dass die Welt ihm so ähnlich als möglich werde: so erklärt sich in diesem Zusammenhang der Sinn des platonischen Wortes, dass sich der Mensch Gott ähnlich machen solle nach Möglichkeit.

Plato führte auf diesem Wege die Ethik in die Tiefe seiner Metaphysik, aber auch in jene Schwierigkeiten derselben, welche allenthalben da entstehen, wo sich die allgemeine Idee im Besondern vollziehen und wo sich die Idee als der göttliche Gedanke in der Materie verwirklichen soll. Der Dualismus, welcher sich, wie wir oben berührten, mitten im göttlichen Princip aufthat, wiederholt sich auf ähnliche Weise hier auf dem Gebiet des Menschlichen. Wenn dem Wesen des Menschen überhaupt, so muss folgerecht auch dem Wesen des Einzelnen eine Idee zum Grunde liegen und dieser Idee gemäss muss sich die leibliche Natur, das ganze indi-

viduelle Dasein gestalten. Und wiederum, wenn das sittlich Gute vom Sokrates her den tiefsten Trieb der platonischen Speculation bildet, so muss in dieser Idee, welche zunächst Ausfluss des göttlichen Wesens ist, dennoch, inwiefern sie nun Idee des Einzellebens wird, das Selbst des Menschen seinen Antheil haben. Die Auffassung beider Aufgaben hüllt Plato in zwei Mythen, welche ungeachtet der verschiedenen Form eine analoge Richtung haben. Wenn nun an diesem Punkt das Freie im Menschen, das sein Selbst bildet, mit dem Nothwendigen zusammentrifft, inwiefern das Nothwendige theils in der Idee liegt, die vom Göttlichen her das Menschliche bestimmt, theils in der Verwirklichung, die durch die Bedingungen des Materiellen vollzogen wird: so werden wir bei Plato für die Lösung der Frage mehr Andeutung im Bilde, als Durchführung eines eigentlichen Begriffs finden, aber immer das bedeutende tiefsinnige Vorspiel für neuere Anschauungsweisen desselben Problems.

Plato sättigt sich gern am Bilde, indem er es ausmalt und über die festen Grundzüge des Begriffs hinaus wie mit dem Zauber des Mährchens ausführt. Wir lassen indessen das Beiwerk, welches gerade die Quelle mannigfaltiger Deutungen ist, und heben nur diejenigen Seiten heraus, auf welche es für unsern Zweck ankommt.

Im Phaedrus (p. 246 ff.) wird uns in dem Mythos des Umzugs, den in grossen Zwischenräumen der Zeit die Götter und ihnen folgend die noch vom Leibe unbelasteten Seelen nach dem überhimmlischen Raume halten, um sich dort an der Anschauung des wahrhaft und ewig Seienden zu laben und dadurch ihr seliges Leben fortzusetzen, die Bestimmung der Seelen zur Erkenntniss und zum Leben nach der Erkenntniss beschrieben. Die Seele gleicht, sagt Plato, der zusammengewachsenen

Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers. Die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporzuheben und hinaufzuziehen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Wenn aber die Seele sich nicht mehr in der Anschauung des Göttlichen zu erhalten vermag, verliert sie die Schwingen und schwebt dahin, bis sie ein Festes ergreift und einen irdischen Leib zur Wohnung nimmt. Der Führer des Gespannes (die Vernunft der Seele) strebt zum Göttlichen empor. Aber die Lenkung der Rosse ist schwierig, und es bedarf der standhaften Kraft, um den Göttern zu folgen. Das eine Ross ist träge und zieht, wie die Begierden, zur Erde herab; und nur das andere, das edele, unterstützt, wie der Muth, den Führer. Indem die Rosse sich sträuben und nicht hinan wollen, entsteht ein Getümmel und Streit und nur wenigen gelingt es, das Gespann zu zwingen, so dass sie den Göttern nach, in den überhimmlischen Ort gelangen, und dort das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen, jene Gerechtigkeit und Wahrheit und Wissenschaft, welche kein Werden und keinen Wandel haben, mit der Vernunft beschauen. Die Seelen, welche dies erreichen, bleiben unversehrt und leiden, so lange sie dem Gotte folgen und das Wahre erblicken, bis zum nächsten Umzug keinen Schaden. Es ist das der Adrasteia Gesetz. Aber wenn die Seele, unvermögend das Wahre zu erreichen, nichts sieht, wenn sie, von Vergessenheit und Trägheit übernommen, die Schwingen verliert und zur Erde fällt: dann ist ihr gesetzt, je nachdem sie früher mehr oder weniger schauete, in den bessern oder schlechtern Keim eines Menschen einzugehen; die am meisten geschauet hat, in den Keim eines Mannes, der weise ist oder dem Schönen ergeben, oder den Musen freund und der Liebe vertrauet, die zweite in den Keim eines gesetzlichen Königs oder eines kriegserfahrenen und der Re-

gierung kundigen; die dritte in den Keim eines Staatsmanns oder eines Verwaltenden oder eines Gewerbetreibenden; die vierte in einen solchen, welcher bildende Leibesübungen betreiben oder sich mit Heilung des Leibes befassen wird; die fünfte wird ihr Leben in Weissagungen und geweihten Geheimnissen hinbringen; die sechste wird eine dichterische Natur sein oder ihr wird sonst eine Art der Darstellung gemäss sein; der siebenten wird ein ländliches oder handarbeitendes Leben entsprechen; der achten ein sophistisches oder volkschmeichelndes; der neunten ein tyrannisches. Unter allen diesen nun erhält, wer gerecht gelebt hat, ein besseres Theil, wer ungerecht, ein schlechteres. An dies Letzte schliesst sich dann in dem Mythos die Büssung und selbst eine Seelenwanderung an.

Wir stellen dieser Erzählung den Mythos im 10ten Buche des Staats (p. 614 ff.) zur Seite. Der Pamphylier Er, der Sohn des Armenios, in einer Schlacht gefallen, kehrt, da er am zwölften Tage bestattet werden soll, von den Richtern der Unterwelt wie ein Prophet zurückgesandt, ins Leben zurück und verkündet, was er gesehen hat. Der Spruch der Richter habe die Gerechten und Ungerechten geschieden und jenen den Weg rechts in den Himmel, diesen den Weg links nach unten gewiesen. Auf dieselbe Wiese, wo dies geschehn, seien andere Seelen von ihrer tausendjährigen Wanderung zurückgekommen, die ungerechten von den Oertern ihrer mannigfaltigen Busse, die gerechten von dem empfangenen Lohn; die einen hätten von der furchtbaren Strafe, die andern von der erfahrenen Erquickung erzählt. Nachdem aber jedesmal den Seelen auf der Wiese sieben Tage verstrichen, müssten sie am achten aufbrechen und wandern, und kämen am vierten Tage dahin, wo die Spindel der Nothwendigkeit befestigt ist, vermittelst deren die Sphären des

Himmels in Umschwung gesetzt werden. An ihr sässen, in die Bewegung der Sphären abwechselnd eingreifend, die bekränzten Töchter der Nothwendigkeit, die Mören Lachesis, Klotho und Atropos. Sobald die Seelen dort angekommen, seien aus der Lachesis Schooss Loose und Vorbilder verschiedenen Lebens genommen und ihnen der Spruch der Lachesis verkündet: „Eintägige Seelen! dem sterblichen Geschlecht beginnt nun ein neuer todbringender Umlauf, nicht euch wird ein Daemon erloosen, sondern ihr werdet einen Daemon wählen. Wer zuerst wählt, wähle zuerst das Leben, dem er dann mit Nothwendigkeit angehören wird. Die Tugend liegt herrenlos jedem bereit; je nachdem jeder sie ehrt oder verschmäht, wird er von ihr einen grössern oder geringern Theil haben. Die Schuld ist des Wählenden, Gott ist schuldlos“ [1]). Die Einzelnen hätten gewählt bald in Thorheit, bald nach einseitigen Eindrücken des frühern Lebens, selten aus Einsicht. Nach der Loosung wären sie zu den Mören geführt, welche ihnen den erwählten Daemon des Lebens gegeben und das Geschick bestätigt hätten, bis sie vor dem Thron der Nothwendigkeit vorbei zu dem Feld der Lethe gekommen (*παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν*) und aus dem Flusse Sorglos Vergessenheit getrunken hätten.

Beide Erzählungen gehören wesentlich zusammen. Wenn man die Einkleidung des Bildes abstreift, so bestimmt in beiden eine That ausser und vor der Zeit des Lebens, also eine ideale That, das zeitliche Leben. In einer solchen ursprünglichen That des Selbst, deren Entwickelung das zeitliche Leben ist, haben die Handlungen

---

1) *ἀρετὴ ἀδέσποτον, — — αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος,* — dergestalt für Plato's ideale Ethik charakteristisch, dass diese Worte die Unterschrift einer alten aufgefundenen Büste Plato's bilden.

und Schicksale ihre Einheit. Beiden Erzählungen ist zunächst die negative Richtung gemeinsam, welche sich in den Worten, Gott ist schuldlos, bei Plato öfter wiederholt, nämlich der Kampf mit den Vorstellungen des begehrlichen Menschen, der alle Schuld von sich ab und auf Gott wirft, der Kampf gegen das gemeine Fatum, bei welchem weder der Glaube, dass Gott gut ist und ohne Neid und Zurückhaltung sein Wesen der Welt mittheilt, noch die sittliche Selbstbesinnung und Selbstverantwortung, zu welcher Plato, wie Sokrates, hinführt, zu bestehen vermag. In dem Mythos des platonischen Staats ist diese Grundthat des Lebens zunächst ethisch gefasst als Willensact, als Wahl, aber die Wahl richtet sich, wie man aus dem Verlauf sieht, nach Vorstellungen, nach einseitiger oder umsichtiger Einsicht. Im Phaedrus hingegen wird alles darein gesetzt, wie viel Kraft die Seele gehabt habe, um, standhaft gegen sich selbst, den Anblick des wahrhaft Seienden zu erreichen. Nach dem Maasse, wie die Seele einst die Ideen geschaut, wohnt ihr in diesem Leben die Erinnerung mächtig oder dunkel bei; nach demselben Maasse ist der Gang ihres Lebens, ihre zeitliche Geschichte bestimmt. Indessen ruht diese logische Grundthat auf einer ethischen Bedingung. Die widerspenstigen Rosse verhindern die Erhebung der Seele, die Anschauung des Wahren. Der Lenker der Seele muss sie bewältigen und hinauf treiben. Es ist zwar eine metaphysische Frage, wie es bei Plato komme, dass das Wesen der Seele, der göttlichen wie der menschlichen, wo sie vom Leibe frei und rein gefasst sind, ausser der Vernunft noch zwei Theile in sich trage, welche dem Eifer der Gefühle und den abwärts ziehenden Begierden entsprechen. Es muss die Antwort nach einem allgemeinen Zusammenhang in der homologen Bildung der Ideen gefunden werden, welche ausser dem Einen

der Materie entsprechend eine Zweiheit des Grossen und Kleinen enthält[1]). Indessen wird die Antwort noch zu allgemein sein. Der Mangel an Angemessenheit und Consequenz liegt in der Sache. Man setzt vorzeitlich ein reines Denken und ebenso eine reine ethische That, und uns fehlen doch die Bedingungen zu einem solchen Entwurf. Wir lassen diese innern Schwierigkeiten an diesem Orte auf sich beruhen und heben nur hervor, was deutlich im Bilde liegt. Die standhafte That, durch welche es der Vernunft in den frühern Umzügen gelang, die Idee zu schauen, ist die ethische Basis der idealen Erkenntniss. In dem Bilde ist das ganze Gespann beflügelt und der ganze Mensch muss sich erheben. Ebenso ist nach Plato die Wiedererinnerung, welche die Erkenntniss in diesem Leben darstellt, keine blos logische That, sondern nur der Reine kann das Reine berühren und der ganze Mensch muss sich zum Licht wenden. Wenn wir die beiden Erzählungen weiter verfolgen, so ist es, wie es im Phaedrus heisst, der Adrasteia Gesetz, dass nach dem Maass, nach dem Mehr oder Minder der einst erreichten idealen Anschauung auch die Keime des zeitlichen Lebens verschieden sind. Und in der andern Erzählung sitzen darum die Mören, die bestimmenden Göttinnen der menschlichen Schicksale, an der Spindel der Nothwendigkeit und greifen darum in die Bewegungen des Alls ein, um den erwählten Loosen entsprechend die Geschicke zu befestigen. In beiden Richtungen will Plato jene Uebereinstimmung des sittlichen Thuns und des äussern und innern Ergehens, welche dem philosophischen Geiste in dem Entwurf der Weltordnung so oft als ein Problem erschienen ist. Mit der eigensten That verbin-

1) K. F. Hermann de partibus animae immortalibus secundum Platonem. Goettingen 1850.

det Plato die äussere Nothwendigkeit; und wenn die Adrasteia als die unentfliehbare, als die unvermeidliche zunächst nur die Beschränkung der Freiheit ausdrückt, so schwebt doch dem Plato der Gedanke einer innern Verbindung wie einer durch die eigene That der Persönlichkeit selbstgezogenen Consequenz vor. Die Bilder des Mythos deuten auf eine innere Einheit der ethischen That und des physischen Weltlaufs hin. Das ist bei Plato die Bestimmung des Fatums.

Was durch den Mythos hindurch scheint, das lautet im 10ten Buch der Gesetze (p. 904) in mehr eigentlicher Sprache so: „die Seelen besitzen in sich selbst den Grund der Veränderung; aber sich verändernd gehen sie ihren Weg nach des Verhängnisses Ordnung und Gesetz (*κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμον*)“. Auch jener Zusammenhang zwischen dem Sittlichen und dem Schicksal der Seele ist in einem mehr innern Grunde der ganzen Weltordnung aufgefasst (p. 906). Indem wir, wie schon der Euthyphron sich ausdrückt (p. 13 c.), Diener der Götter sind zu einem Werke, das sie hervorbringen wollen, also Organ für die Idee, sind „Götter unsere Verbündete und wir selbst ein Besitzthum Gottes; uns verdirbt Ungerechtigkeit und Frevel mit Thorheit und uns erhält Gerechtigkeit und Maass mit Weisheit, wenn sie in den beseelten Kräften der Götter wohnen.“ Es liegt darin offenbar der Gedanke, dass das Gute das innerste Wesen der Seele und darum, wenn sie es übt, ihr Heil ist.

Man kann der Auffassung nach dem Mythos des Phaedrus und des Staates eine Stelle des Timaeus (p. 86) entgegenhalten, inwiefern ausdrücklich gesagt wird, dass die Seele wegen des Leibes viele Schlechtigkeit habe, die bösen und unordentlich bewegten Säfte des Leibes Krankheiten der Seele hervorbringen und die Schuld mehr

den Eltern als den Kindern zufalle. Auf den ersten Blick fallen allerdings solche Aeusserungen von der die Persönlichkeit erzeugenden, Gutes und Böses bedingenden Grundthat weit ab. Aber man darf nicht einseitig eine solche Stelle drängen und drücken. Im ganzen Timaeus, sowol bei der Bildung der Welt als des Menschen, ist es die wiederholt ausgesprochene Voraussetzung, dass die Seele, die Herrin, früher als der Leib sei und den Leib bestimme (vgl. p. 34). Daher müssen auch jene leiblichen Zustände zuletzt in den Grund der Seele zurückgehen und ursprünglich von dieser bedingt sein. Wir sind kein irdisches Geschöpf, sondern ein himmlisches, sagt ausdrücklich der Timaeus (p. 90), und wir müssen uns von der Erde zu dem erheben, was im Himmel, woher der Seele Ursprung stammt, verwandt ist.

Wenn zwar Plato auf diese Weise mit sich selbst übereinstimmt, so fragen wir, wie weit diese Auffassung der Sache genüge, für welche wir die philosophischen Motive hervorhoben.

Für den Charakter dieses Lebens wird die Ursache der Einheit in eine vorzeitliche That verlegt, in eine Grundthat, auf welcher unsere ganze Persönlichkeit ruhe. Durch eine solche Vorstellung wird freilich, worauf es Plato ankommt, das menschliche Leben dem blossen Wechsel und dem treibenden Flusse des Sinnlichen entrückt und für dasselbe ein bleibender Grund gesetzt. Aber der Grund selbst erscheint wie grundlos in sich und wie ausser Zusammenhang mit dem Lauf der Dinge.

Was das Erste betrifft, so wird im Phaedrus nur gesagt, dass der Götter Rosse und Führer alle gut sind und von gutem Geschlecht, die andern aber vermischt (p. 246), und ferner, dass zwar der Götter Gespann gleichschwebend und wohlgezügelt leicht dahingeht, aber

die andern mit Mühe. Die Natur der Seelen ist auf solche Weise wie eine vorgefundene Thatsache gegeben und nur in dieser gegebenen Natur liegt der Grund, warum es den Seelen misslingt, zur Anschauung der Idee vorzudringen. Es fehlt jede Ableitung dieser gegebenen Unterschiede aus einer höhern Idee; es fehlt der Grund in der ursprünglichen, das Leben bestimmenden That. Weil nun da, wo kein Grund ist, Zufall an die Stelle tritt, so liegt die Gefahr nahe, dass sich im Intelligibeln die Freiheit in Zufall verkehre. Es folgt, heisst es im Phaedrus, jedesmal den Göttern, wer will und kann; woher er aber will und kann, das beruht auf sich selbst. Vielleicht dürfte man, indem man dies Verhältniss in Plato betrachtet, schon vorgreifen und sagen: es kann keine Freiheit geben ohne Determinismus aus einem Grunde.

Was das Zweite betrifft, den Zusammenhang dieser vorzeitlichen That mit dem Lauf dieses Lebens, so ist er von Einer Seite nur äusserlich bestimmt, wie da, wo die Mören, welche die Spindel der Nothwendigkeit berühren, das erwählte Loos bestätigen.

In jener intelligibeln That ist für dieses Leben die Seele mit ihrem Thun und Leiden sich selbst Grund. Wenn dieser Gedanke in seiner Strenge festgehalten wird, so schliesst er die Einwirkung Anderer, die Erhebung und Umwandlung durch fremde Thätigkeit aus. Es fragt sich daher, wie Plato, der begeisterte Erzieher, der die Seelen durch richtige geistige Speise, durch Einflössung der richtigen Lust und Unlust, durch Ebenmaass in den Uebungen des Geistes und Leibes, zum Wesen ihrer Bestimmung und zur innern Harmonie ihrer Bewegungen zu führen bemüht ist, diesen Determinismus seiner Paedagogik mit jener selbstbestimmenden Grundthat vereinigen will. Plato hat sich die Frage in dieser Weise

nicht aufgeworfen. Die bildende Einwirkung ist ihm eine Thatsache und Plato weicht offenbar von der Strenge der Selbstbestimmung ab. Will man indessen die Erziehung an jene intelligibele That anknüpfen, so wird man bemerken, dass beide auf demselben Grunde ruhn, auf einer vorausgesetzten Einheit des Ethischen und Logischen. Die rechte Erziehung hat darum Kraft, weil sie aus dem eigenen Wesen der Seele heraus geschieht.

Im Phaedrus heisst es (p. 249): dass eine Seele, die niemals die Wahrheit erblickt hat, auch niemals in die menschliche Gestalt eingehen könne; denn der Mensch müsse das Allgemeine begreifen, welches aus vielen Wahrnehmungen zur Einheit auslaufe, durch das Denken zusammengefasst. Die Erziehung wendet sich nun an diese Grundbedingung des menschlichen Wesens, an die Erkenntniss. Wie man vergessene Vorstellungen wecken kann, so ist es ihre Aufgabe, die Selbstbesinnung auf die ursprüngliche That, auf die Anschauung des Wahren, lebendig zu machen und dadurch dem eigenen Wesen zu Hülfe zu kommen. Und wie einst das träge Ross dem Führer des Gespanns die Lenkung erschwerte, so erschwert in diesem Leben böse Lust und böse Unlust jene Selbstbesinnung. Die Erziehung sucht daher dies Hinderniss wegzuräumen und hilft insofern zur Befreiung des eigenen Wesens. Indessen wie sehr auch die richtige Erziehung in Einklang mit der ursprünglich selbstbestimmenden That handele: so muss man doch zugestehen, dass in diesem Vorgang neben der idealen Grundthat ein realer Determinismus hergehe.

Auf diese Weise gestalten sich in Plato die Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit. Dem idealen Entwurf mangelt eine consequente Durchführung im Realen.

Wenn **Aristoteles** Plato's Ideen für poetische Metaphern hält (wir dürfen dahin eine seiner polemischen

Aeusserungen [1]) ausdehnen): so sucht er ohne Frage statt des bildlichen den eigentlichen Ausdruck, statt des poetischen Wiederscheines die nackte und baare Wirklichkeit. Wie Aristoteles überhaupt dem Mythos der ältern Theologen abhold ist [2]), so schiebt er auch den platonischen bei Seite. Auch in dem Bereich unserer Frage thut sich der Gegensatz kund, den ein alter Erklärer [3]) mit den Worten bezeichnet: Plato sei Theolog, wenn er Physiolog sein wolle, und Aristoteles sei Physiolog, wenn Theolog. Wir treten in Aristoteles aus der Region der transscendenten Idee auf den Boden des Wirklichen.

An einen nothwendigen Ursprung ist der Himmel und die Natur geknüpft, sagt Aristoteles in der Metaphysik [4]), und dies Nothwendige, fährt er fort, ist weder fremde Gewalt noch Mittel für etwas Anderes, sondern es ist das in sich Erste und Einfache, der ursprüngliche Gegenstand des Denkens und Strebens, inwiefern beides auf eine letzte Einheit zurückgeht, das Gute als die ewige Thätigkeit, welche selbst unbewegt alles andere bewegt, der Ursprung und das Ziel, wohin alles geht und daher der Urquell der Ordnung [5]). Von diesem Ursprung, dem göttlichen *νοῦς*, geht Eine stetige Bewegung aus [6]); das All ist nicht zerrissen und episodisch, wie eine schlechte Tragoedie; und Vielherrschaft ist kein Gut [7]).

Diese Eine Bewegung offenbart sich zuerst in der Fixsternsphäre, welche dem göttlichen Princip zunächst

---

1) metaphys. I, 9. p. 991 a 20.
2) metaphys. III, 4. p. 1000 a 5 ff. u. sonst.
3) David z. d. Kategorien. s. schol. coll. p. 27 a 15.
4) metaphys. XII, 7. p. 1072 b 13. vgl. V, 5. p. 1015 b 11.
5) metaphys. XII, 10. p. 1075 a 14. XII, 8. p. 1074 a 35. IX, 8. p. 1050 a 7.
6) phys. V, 4. p. 228 a 20. meteorol. I, 2. p. 339 a 21.
7) metaph. XIV, 3. p. 1090 b 19. XII, 10. p. 1076 a 4.

liegt und in dem Gleichmaass ihres in sich zurückkehrenden Umschwunges das Ewige darstellt. Diese äusserste Sphäre herrscht dann dergestalt über die andern, dass diese ihre eigenthümlichen und entgegengesetzten Bewegungen nur in dem Maasse schneller vollziehen, als sie sich von der Fixsternsphäre entfernen [1]); und darum geht die Sphäre des Mondes zunächst über der in der Mitte ruhenden Erde am schnellsten. Während den Sphären die Kreisbewegung, die ewige und unwandelbare Bewegung zukommt, herrscht auf der Erde, dem Bereiche unter dem Monde, die Bewegung vom festen Mittelpunkt zum Umkreis und umgekehrt, aufsteigend und absteigend. Die in einander wandelnden Elemente stellen diese Bewegung dar. Daher ist die Erde der Schauplatz der Veränderung, ausgesetzt dem Einfluss der übrigen Sphären, das Gebiet des gegenseitigen Thuns und Leidens [2]).

In dieser Veränderlichkeit der Dinge hat nun auch die verändernde Kraft des Menschen ihren Ort; denn es ist das Wesen der veränderlichen Dinge, dass sie sein und auch nicht sein können. Die wissenschaftliche Betrachtung geht auf das Nothwendige, was nicht anders sein kann; aber das Handeln auf dies Veränderliche [3]). Das Gebiet des Unveränderlichen und des Veränderlichen sind wie Betrachten und Handeln von einander geschieden.

Wo das Werden nothwendig ist, da ist es ewig und geschieht im Kreislauf. Alles, was geschehn ist, alles Vergangene ist nothwendige Folge der vorangehenden Ursache; aber das Zukünftige ist nicht in demselben

1) phys. VIII, 10. p. 267 b 7. d. coelo II, 10. p. 291 a 29.
2) d. gen. et corr. I, 7. p. 323 b 1.
3) eth. Nicom. VI, 2. p. 1139 a 5. vgl. d. anim. III, 10. §. 5. p. 433 a 29.

Sinne nothwendig. Es kann der Mensch den Lauf der Ursachen in sich hemmen [1]), so dass das Vorangehende ohne das sonst Folgende bleibt.

Das Zufällige ist nicht das Freie, aber beiden liegt die Möglichkeit zum Grunde, dass es sich auch anders verhalten kann (*τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*). Beide werden an dem Zweck gemessen. Das Zufällige findet sich da, wo etwas, was nicht Zweck war, aber Zweck hätte sein sollen oder sein können, damit es erreicht oder vermieden würde, blind und nebenbei geschieht, und ist daher unbestimmt [2]). Das Freie hingegen wird im Sinne des Aristoteles, wenn wir seine Erörterungen nach diesem Begriff hin richten wollen, nur in dem engern Kreise des Handelns und zwar da zu suchen sein, wo der Zweck in dem Wesen liegt und von dem Wesen gewollt durch die eigene Ursache vollzogen wird; und das Freie ist daher in sich bestimmt.

Das Freie liegt auf dem Gebiete des Zweckes, aber im Gegensatz gegen die Natur, welche auch nach Zwecken thätig ist, findet es sich nur in den denkenden Wesen, sofern sie Entgegengesetztes zu erkennen und hervorzubringen vermögen. Die Wahl in dem überlegenden Theil der Seele verbürgt die Freiheit und nach der vorangegangenen Ueberlegung, durch welche der Ursprung des Handelns im Handelnden liegt, so dass es bei ihm steht, zu handeln oder nicht zu handeln, wird im Menschen das

---

1) Es liegt dies deutlich in de gen. et corr. II, 11. p. 337 a 34. vgl. de interpret. c. 9. p. 18 a 28. Die Peripatetiker machten diese aristotelische Betrachtung gegen die Stoiker geltend. Alex. Aphrod. de fato c. 24.

2) In dieses Ergebniss lassen sich die Betrachtungen phys. II, 5. ff. p. 196 b 10. über das *αὐτόματον*, das eine allgemeine Bedeutung hat, und das *ἀπὸ τύχης*, das sich aufs menschliche Handeln bezieht, zusammenfassen.

Freiwillige und Unfreiwillige (ἑκούσιον, ἀκούσιον) gemessen [1]). Es gehört dazu, dass der Handelnde um den Zweck und um die besondern Verhältnisse, unter welchen gehandelt wird, wisse. Der Vorsatz (προαίρεσις) ist Vorwahl, eine Wahl des Einen vor dem Andern [2]).

Aristoteles legt dabei das ganze Gewicht in den Gedanken, in den Verstand. Was als gut erscheint, ist Gegenstand der Begierde, aber Gegenstand des Willens, was wahrhaft gut ist, und dies erkennt der Verstand [3]). Seiner Natur nach regiert er als der höhere, wie die obere Himmelssphäre über die niedere herrscht, die niedere Begierde [4]). Wenn man nun erwägt, wie Aristoteles bemüht ist, den Verstand als in sich gegründet und vom Fremden unabhängig darzustellen [5]): so scheint es, dass er nach dieser Seite zugleich den Willen befreie. Wenn man ferner erwägt, dass der Verstand zur Erkenntniss des Göttlichen führt und Aristoteles das eigenste Leben des Menschen in das Leben setzt, das er nach dem besten Theil in ihm lebt [6]): so sieht man, wie nahe Aristoteles daran ist, von der Seite des Inhalts die menschliche Freiheit mit der göttlichen Nothwendigkeit zu vereinigen.

In der allgemeinen Richtung des Aristoteles liegt noch ein Motiv der Freiheit. Wie der alle Freiheit verschlingende Determinismus in denjenigen Systemen gelehrt wird, nach welchen nichts Endliches Substanz ist: so wird umgekehrt Aristoteles, der von den Kategorien her

---

1) eth. Nicom. III, 1 ff. p. 1109 b 30.
2) eth. Nic. III, 4. ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ' ἔοικε καὶ τοὔνομα ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν.
3) eth. Nicom. III, 6. p. 1113 a 15. vgl. metaphys. XII, 7. p. 1072 a 27.
4) d. anim. III, 11. §. 3. p. 434 a 12. vgl. des Vf. Comment. p. 539 ff.
5) d. anim. III, 4 f. p. 429 a 10.
6) eth. Nicom. X, 7. p. 1177 b 31 ff.

durchweg im Einzelwesen die Substanz (οὐσία) anerkennt[1]), den Glauben an die eigene Causalität behaupten. Die Lust, die der Mensch hat, wenn er sich in seinem eigenthümlichen Wesen vollendet, wie sich der Weise in der Erkenntniss vollendet, und die ethische Glückseligkeit, die in dieser Vollendung entspringt, beruhen auf dieser Voraussetzung. Hiernach setzt Aristoteles das Freie in die vom Verstande bestimmte und dem Wesen des Menschen eigenthümliche Thätigkeit.

Auf diese Weise sucht Aristoteles den Zusammenhang seiner Lehre mit den sittlichen Voraussetzungen des gemeinsamen Lebens, mit den Voraussetzungen eines von sich selbst abhängigen Willens in Einklang zu setzen; und er bauet seine unübertroffene Ethik auf diesem Grunde.

Indessen bleiben die Lücken in diesem Zusammenhang nicht verborgen.

Wenn die Eine stetige Bewegung, welche Aristoteles verlangt, durch das All wirklich durchgeführt wäre, so würde auch in den verschlungensten Bewegungen der Veränderung dennoch die Eine Bewegung und nicht die eigene des Einzelnen das Bestimmende sein. Nur indem Aristoteles sie gegen seinen Willen nicht durchführt — schon die eigene Bewegung der Planetensphären und noch mehr die eigenen Bewegungen der Elemente auf der Erde bleiben ohne Ableitung aus der Einen und ersten Bewegung: vermag er sich eine Grenzlinie zwischen dem Gebiet des Unwandelbaren und Nothwendigen, auf welches die wissenschaftliche Betrachtung geht, und dem Gebiet des Veränderlichen und Freien zu denken, auf welchem sich das

---

1) vgl. K. L. W. Heyder kritische Darstellung und Vergleichung der Methoden aristotelischer und hegelscher Dialektik. Erlang. 1845. S. 140 ff.

Handeln bewegt. Inwiefern diese Unterscheidung von dem Gegensatz des menschlichen Betrachtens und Handelns hergenommen ist, wird sie zweifelhaft. Denn wenn die wissenschaftliche Betrachtung in das Bereich des Handelns vorrückt, wie sie in der Ethik thut, so verwandelt sie auch auf diesem Gebiete das, was auch anders sein kann, in Nothwendiges und dehnt das Nothwendige aus.

Aristoteles erkennt im Concreten allenthalben an, wie das Ethische auf dem Grunde der natürlichen Begabung ruht. Im *ἦθος* liegt das Freie, inwiefern Gewöhnung eine zweite Natur (*ἕξις*) bildet. Aber die *φύσις* selbst geht voran und der Mensch empfängt sie wie eine göttliche Gabe[1]). Aristoteles, der vor allem der erworbenen Tugend den Preis zuerkennt, geht in die Frage nicht ein, wie weit sich das Gegebene und darin Nothwendige in das Eigene und selbstthätig Gebildete hineinerstrecke.

Wenn das Denken als das Unabhängige zugleich als die Quelle des Freien im Wollen erschien, so liegt in diesem Ursprung auch eine Beschränkung. Denn nur der schöpferische Verstand Gottes, der *νοῦς ποιητικός*, ist schlechthin unabhängig. Im Menschen hat Aristoteles die von den Sinnen her empfangende und dadurch abhängige Richtung des Verstandes, den *νοῦς παθητικός*, ausdrücklich nachgewiesen. Wenn dieser leidende Verstand erst in Verbindung mit dem thätigen zur Erkenntniss des Wahren gelangt und in dem thätigen Verstand die Einheit mit dem göttlichen angeschaut wird: so entweicht hier nach zwei Seiten das Freie und Eigene. Denn auf der einen Seite kommt in dem leidenden Verstande

---

1) *φύσις, θεῖαι αἰτίαι*, eth. Nic. X, 10. p. 1179 b 20. *θεία μοῖρα*, eth. Nic. I, 10. p. 1099 b 9. *εὐφυΐα* III, 7. p. 1114 b 11. vgl. pol. VII, 15. p. 1334 b 6. eth. Eudem. VII, 14. p. 1248 a 25.

die Nothwendigkeit von den Dingen und auf der andern in dem thätigen vom Göttlichen.

Indem Aristoteles, wo der Vorgang dem ethischen Zwecke gemäss geschieht, den Gedanken als das Höhere setzt, das die Strebungen als das Niedere beherrscht: erkennt er doch mit seinem für das Wirkliche geschärften Auge, dass umgekehrt das überlegende Vermögen von den Begierden leidet, indem da, wo böse Begierden sind, der sittliche Zweck, das Princip der Handlung, gar nicht erkannt wird[1]). Das befreiende Denken wird hier gegen die Affecte der Lust und Unlust ohnmächtig. Wenn auf diese Weise fremde Kräfte in den Willen, der durch das Denken Wille ist, eindringen: so kann die Frage aufgeworfen werden, welche Aristoteles unberührt lässt, ob nicht in dem Vorgang der Ueberlegung, der ihm die freie Wahl verbürgte, der Ausschlag des Entschlusses durch eine fremde, vielleicht unbekannte Ursache der Natur bestimmt werde und daher die Wahl Schein sei.

Es mag noch eine Stelle erwähnt werden, welche, obwol kurz und in einem mehr metaphysischen als ethischen Zusammenhang, die eigentliche Freiheit an dem misst, was ein Wesen für den Zweck des Ganzen bedeutet und leistet. In der Metaphysik (XII, 10) wird von der Ordnung in der Welt gehandelt und es heisst da: „es verhalte sich nicht so, dass eins mit dem andern nichts gemein habe, sondern alles sei sammt und sonders zu Einem geordnet, nur nicht auf dieselbige Weise. Wie in einem Hause den Freien am wenigsten zusteht, Zufälliges und Beiläufiges zu thun, sondern alles oder das Meiste geordnet ist, aber die Sklaven und Thiere wenig Beziehung zur Gemeinschaft haben und meistens Zu-

1) eth. Nic. III, 6. p. 1113 a 15. VI, 5. p. 1140 b. 17. X, 8. p. 1178 a 16.

fälliges und Beiläufiges verrichten: so ist es überhaupt in der Welt, und nach dem Princip, das in jedes Dinges Natur liegt. Indem sich die Dinge scheiden und sondern, bleibt anderes, was sie für das Ganze gemeinsam thun"[1]). Das Wesen des Freien wird in dieser Stelle darin gesetzt, dass es auf das Ganze geht und für das Ganze thätig ist. In dieser Ordnung hat es seine Nothwendigkeit, aber auch seine Freiheit. Der Sklave hat dagegen seine Beziehung nur auf das Zufällige und Beiläufige und in einer solchen Nothwendigkeit liegt seine Unfreiheit. Es mag hier dahin gestellt sein, wie Aristoteles sich die Anwendung des Beispiels auf die Oekonomie des Universums denke. Mit dem Freien, das seine Beziehung auf die Ordnung des Ganzen hat, sind in erster Linie, wie es scheint, die Gestirne bezeichnet, welche das unbewegt bewegende Princip in sich selbst tragen. Aber in dem Bilde blickt die ethische Beziehung durch, die Freiheit in dem nothwendigen Verhältniss zum Ganzen, die Unfreiheit in dem Zufälligen, das sich gerade trifft. So findet sich hier eine Andeutung, dass die Freiheit erst durch den Inhalt der Handlung, die ihr im Bezug zum Ganzen Nothwendigkeit giebt, das Wesen des Freien erfülle.

Im Gegensatz gegen Plato's intelligibeln und vorzeitlichen Ursprung der Freiheit hat Aristoteles, seiner Richtung getreu, die Elemente im Wirklichen und Realen bezeichnet, auf welchen die sittliche Freiheit beruht. Aber

---

1) metaph. XII, 10. p. 1075 a 16 ff. Die Stelle hat in der Construction, wie im Einzelnen, Schwierigkeiten, und wir haben nur den allgemeinen Sinn wiedergegeben. Das *εἴς γε τὸ διακριθῆναι* (p. 1075 a 23.) scheint, so unbeholfen auch der Ausdruck ist, auf ähnliche Weise, wie der *νοῦς* des Anaxagoras scheidet und ordnet, auf diese Scheidung und die dadurch bedingte Mannigfaltigkeit zu gehen.

er hat die Lehre weder metaphysisch scharf begrenzt, noch im vollen psychologischen Zusammenhang dargethan.

Nach Aristoteles trat die mechanische und teleologische Betrachtung, welche den Grundunterschied der philosophischen Systeme bildet, in dem Epicur und in der Stoa einander gegenüber.

In einer Lehre, wie die des Epicur, in welcher das Wesen der Götter nur als das Mühelose und dadurch Selige und Unvergängliche, als das, was weder sich noch Andern etwas zu thun macht, vorgestellt wird[1]), kann die metaphysische Frage, wie sich im göttlichen Urgrunde das Nothwendige und Freie zu einander verhalte, gar nicht entstehen. Aber anders ist es mit der psychologischen und ethischen, wie beide Begriffe im Bereich des Menschlichen aufzufassen sind.

In der Consequenz der mechanischen Principien, in der Alleinherrschaft der wirkenden Ursachen, in der Erklärung der leiblichen wie geistigen Dinge aus dem Zusammentreffen oder der Ausscheidung von Atomen liegt kein psychologisches und in der Lehre von der Lust kein ethisches Motiv für die Freiheit. Die verwandten Systeme sind daher in der Geschichte der Philosophie deterministisch.

Und doch lehrt Epicur das Gegentheil. Er lehrt die eigene Kraft des Willens; er lehrt den Willen, der in den Gliedern den äussern Stoss der Materie zügelt; er lehrt den Widerstand, der den Andrang des Stoffes niederwirft und beruhigt[2]). Es wäre besser, sagt er, der Götter-

1) Diog. Laert. X, §. 139.

2) Lucret. II, 274 sqq.:
nam tum materiem totius corporis omnem
perspicuumst nobis invitis ire rapique,
donec eam refraenavit per membra voluntas,
iamne vides igitur, quamquam vis extera multos

fabel zu folgen, als dem Fatum der Physiker sich zu unterwerfen; denn jene lässt doch die Hoffnung durchblicken, durch Ehre der Götter das Uebel abzubitten, aber dieses kennt nur eine unerbittliche Nothwendigkeit[1]).

Rückwärts warf Epicur die Möglichkeit dieser Freiheit in seine Principien. Die Atome, durch die Schwere abwärts getrieben, weichen gegen das Gesetz wie beliebig von der geraden Linie ab und treffen dadurch einander, da sie sonst in der Bewegung gleichlaufender Linien von einander getrennt blieben. Dieser Zufall in den Principien soll die Freiheit im Menschen möglich machen, die Macht den Verhängnissen entreissen[2]). So steht neben dem Gesetz, das die epicurische Physik an die Spitze rückt, dass aus nichts nichts werde[3]), der grundlose Zufall, von dem die Stoiker sagten, er sei dem gleich, dass etwas aus nichts werde[4]).

---

pellat et invitos cogat procedere saepe
praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro
quiddam quod contra pugnare obstareque possit?
cuius ad arbitrium quoque copia materiai
cogitur interdum flecti per membra per artus,
et proiecta refrenatur retroque residit.

1) Diog. Laert. X, §. 134.

2) Lucret. II, 251. sqq.:
Denique si semper motus connectitur omnis
et vetere exacto exoritur novus ordine certus
nec declinando faciunt primordia motus
principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
ex infinito ne causam causa sequatur;
libera per terras unde haec animantibus exstat,
unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas,
per quam progredimur, quo ducit quemque voluntas?

3) Lucret. I, 159. sqq. 265. sqq.

4) Alex. Aphrodis. de fato c. 22. ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος.

Wenn man fragt, woher diese Anomalie stamme, dass neben dem mechanischen Zwange, auf welchen das ganze System angelegt ist, der Zufall regiere: so möchte dafür in dem Grundton der Stimmung, welche Epicur's Betrachtungen beherrscht, die Erklärung liegen.

Epicur kämpft gegen die Furcht, welche die Seele verengt, und nicht selten erscheint dies wie der innerste Trieb seiner Gedanken. Neben der weichlichen Lust ist dies die männliche Seite seiner Lehre, die man wohl beachten muss, wenn man begreifen will, wie es geschehen konnte, dass Epicur unter den Römern unzählige Anhänger hatte. Er kämpft gegen die Furcht des Todes, gegen die Furcht der Naturdinge, gegen die Furcht des Götterglaubens, gegen die Furcht des Verhängnisses. Die Todesfurcht jagt das menschliche Leben vom Grund her auf und lässt keinen Genuss klar und rein, ja sie erzeugt an ihrem Theile die Laster der Menschen [1]). Daher deutet er wiederholt an, dass die Furcht des Gedankens zu lösen, die Furcht vor den Himmelserscheinungen, wie vor dem Tode und den Schmerzen, ein Zweck seiner Lehre sei [2]). Die Erklärung der Gestirne und des Donners und Blitzes reiche so weit, um

1) Lucret. III, 37 sqq.:
et metus ille foras praeceps Acheruntis agendus,
funditus humanam qui vitam turbat ab imo,
omnia suffundens mortis nigrore, neque ullam
esse voluptatem liquidam puramque relinquit.
III, 59 sqq. denique avarities et honorum caeca cupido,
quae miseros homines cogunt transscendere fines
iuris et interdum socios scelerum atque ministros
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes; haec vulnera vitae
non minimam partem mortis formidine aluntur.

2) Diog. Laert. X, §. 142. vgl. §. 145. 131.

uns zu beruhigen[1]). Eine nüchterne Ueberlegung, die Epicur im Praktischen fordert, ist auch nach dieser Seite die Weisheit seiner Lehre[2]). Wenn die Mantik aus der Furcht stammt, wie überhaupt der Glaube an das Fatum: so verspotten die Epicureer die stoische Pronoia wie eine alte Wahrsagerin (*anus fatidica*)[3]).

Auf dem Wege eines Gedankenzuges, der sich gegen die Furcht wendet, liegt der Glaube an die Freiheit des Willens, welcher eine Macht gegen die Furcht ist. Daher sucht Epicur einen Ursprung, der das Band des Verhängnisses zerreisse, damit nicht aus dem Unendlichen Ursache auf Ursache folge; er sucht den Willen als eine Macht dem Verhängniss entnommen. Das reinere ethische Motiv, das Plutarch angiebt[4]), Epicur habe das Böse nicht ohne Schuld lassen wollen, ist schwerlich das erste und ursprüngliche. Indessen der Zwiespalt der mechanischen Ursache und des freien Willens tritt in der unvermittelten Nachbarschaft deutlich heraus. Indem Epicur das Fatum der Furcht durch die Erkenntniss der Natur löst, hebt er selbst die in den Dingen dieser Erkenntniss entsprechende Nothwendigkeit wiederum auf. Um den freien Willen zu behaupten, ergreift er den grundlosen Zufall, das blinde Zerrbild der bewussten Freiheit, und macht die scharfe Erkenntniss, mit welcher er das Fatum der Furcht bestreitet, selbst stumpf.

Wie Epicur's Ethik, welche die Furcht bekämpft, doch selbst furchtsam werden muss, denn die Lust unterliegt leicht äussern Störungen: so ist seine Logik, welche den furchtbaren Zufall bannen will, doch wieder dem Zufall verfallen.

---

1) Diog. Laert. X, §. 80. 81. 83.
2) Diog. Laert. X, §. 132. νήφων λογισμός.
3) Cicero de natur. Deor. I, 8.
4) de Stoicorum repugnant. c. 34.

Es mag sein, dass jenes Wort des Eipicur: es sei besser den Götterfabeln zu glauben, als sich dem Verhängniss der Physiker zu unterwerfen, schon gegen die Stoiker gerichtet ist.

In der stoischen Lehre tritt der Satz an die Spitze, dass nichts ohne Ursache geschehe. Die Welt würde zerstreuet und zerrissen werden und nicht mehr Eine bleiben, wenn eine grundlose Bewegung eingeführt würde. Dass etwas ohne Grund geschehe, ist so unmöglich, als wenn etwas aus dem Nicht-Seienden geschehen sollte [1]. Die Einheit der mit sich selbst übereinstimmenden Welt [2]) ist in einem Zweck gegründet, in dem Logos, der der Same der Dinge ist, so dass die Welt, eine beseelte und vernünftige Natur, als ein Ganzes die Theile zusammenhält und bestimmt. Die Natur und Vernunft, nach welcher das Ganze eingerichtet ist, diese Nothwendigkeit, in dem Seienden und Werdenden herrschend, die eigenthümliche Natur der Dinge zum Haushalt des Ganzen verwendend, ist Gott. Daher sind Gott und Nothwendigkeit eins.

Es ist bei den Stoikern die Lehre charakteristisch, dass nichts wirkt, was nicht körperlich ist und demgemäss auch der ordnende Weltgedanke seinen Körper hat, das künstlerische Feuer. Aber man wird ein System, dessen Thema der *λόγος* in der *φύσις* ist und das dem atomistischen Materialismus immer das Widerspiel hielt, kein materialistisches nennen dürfen, wie neuerdings geschehen ist, es sei denn, dass die innere Zweckmässig-

---

1) *μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι.* vgl. z. B. Alex. Aphrod. d. fato c. 22.
2) Plutarch. d. fato c. 11. *μάλιςα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε, τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας, δεύτερον δὲ τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὑτῷ ὄντα.*

keit, welche die Welt gliedert, die strenge Einheit, welche sie bindet, diese Begriffe, welche die Materie beherrschen, aus der Materie allein sollten verstanden werden. Man könnte das stoische System teleologischen Pantheismus nennen, wenn man einen modernen Ausdruck auf das Antike anwenden und dadurch die Stoa von dem Spinoza, mit dem sie manches gemein hat, unterscheiden will. Nur würde ein Stoiker, wie Chrysipp, dagegen Einsage thun, dass man seinen *κόσμος*, der mit Zeus derselbe ist, *πᾶν* nenne; denn dieser Ausdruck würde das leere Unendliche einschliessen [1]). Je strenger die Ursache ohne Ausnahme gesetzt und die Einheit als das Ursprüngliche und das Ganze als die Theile bestimmend aufgefasst wurde, desto strenger sprang die *εἱμαρμένη* hervor, die Nothwendigkeit ohne Freiheit. Aber diese Nothwendigkeit ist kein gedankenloser Zwang, sondern ein zwingender Gedanke, der vom Ganzen her die Theile durchdringt. Die wirkenden Ursachen sind vom innern Zweck bestimmt und daher ist die Vorsehung und das Verhängniss eins. Das lebendige Ganze heisst Zeus, das Walten seines Wesens in den Dingen ist die Natur und das Ergehen nach ihr das Verhängniss [2]). So scheint man die Begriffe bisweilen zu unterscheiden, die sonst für dieselben gelten, Zeus, Natur, Verhängniss.

In der stoischen Physik, dem Stamm der Lehre, liegt nur die Nothwendigkeit. Aber die Ethik, die Blüthe und Frucht, bedarf der Freiheit; denn ohne diese scheint sie unmöglich oder unnütz zu sein.

---

1) Plutarch. advers. Stoic. c. 30.

2) Stobaeus ecl. phys. I, p. 178. *Ποσειδώνιος τρίτην ἀπὸ Διός, πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην.* Diese Abstufung der sonst identisch gebrauchten Begriffe ist, scheint es, nur an dieser Stelle aufbehalten und die obige Erklärung ist nur Vermuthung.

Wenn die Ursache des Ganzen unsere Vorstellungen und aus den Vorstellungen unsere Triebe erzeugt, so wird in der Ethik das, was in unserer Gewalt steht (τὸ ἐφ' ἡμῖν), zu einem blossen Namen. Alles Ethische wird physisch, wie der Trieb des Feuers [1]). Alle Zurechnung hört auf. Zeus, der durch alle Bewegung hindurch geht, liegt auch den Bewegungen des Bösen zum Grunde [2]) und Zeus, der Vater des Lebens, wird zum Stifter des Verderbens [3]). Wenn indessen die Ethik dahin geht, dass der Weise frei werde, so kann sie nicht der Nothwendigkeit verfallen.

So zieht die Physik zur Nothwendigkeit, die Ethik zur Freiheit; und selbst in Chrysipp's Schrift über das Verhängniss stand, wie wir aus dem Diogenianus bei Eusebius wissen [4]), neben der Lehre, dass alles von der Nothwendigkeit und dem Verhängniss ergriffen sei, der Satz, dass auch vieles aus unserm Willen geschehe. In den Stoikern ist der Conflict der Freiheit und der Nothwendigkeit, welche bei Aristoteles noch wie auf verschiedenen Gebieten neben einander gestellt wurden, ein Problem der Speculation. Wir bemerken bei den Stoikern nach verschiedenen Seiten, wie der strenge Grundgedanke ihrer Lehre, die Nothwendigkeit, und das lebhafte Bedürfniss der Ethik, die Freiheit, einander in den Weg treten.

So sehen wir in der Psychologie von der physischen Seite den deterministischen Zug zur Nothwendigkeit, von der ethischen den indeterministischen zur Freiheit.

Dieser Determinismus, welcher aus der von aussen nach innen, aus der von der Körperwelt in die Seele

1) Plotin. III, 1. c. 7.
2) Plutarch. de Stoic. repugnant. c. 34.
3) Ib. c. 32.
4) Euseb. praep. ev. VI, 8. καὶ παρ' ἡμᾶς πολλὰ γίγνεσθαι.

übergeführten und durchgeführten und in der einigen Vernunft des Ganzen gegründeten Causalität nothwendig hervorgeht, erscheint in den Schriften der strengern Stoiker, wie in den Hauptschriften des Chrysipp[1]), unverhohlen. Wenn einige annehmen, dass bei der Wahl zwischen gleichgeltenden und gleichwiegenden Dingen die Seele aus eigener Kraft entscheide, wie in einer aus dem regierenden Theile der Seele hinzutretenden Bewegung: so widersprach Chrysipp einer solchen Annahme, welche der Natur durch das Grundlose Gewalt anthue und unbekannte Ursachen so behandele, als wären überhaupt keine da. Chrysipp nimmt auch nicht das Geringste und Schlechteste von der allgemeinen Natur und ihrer Vernunft aus. Denn es gebe keine Ursache, welche von aussen in die Einrichtung des Ganzen eindringe, noch eine Eigenschaft und Bewegung des Theils, welche anderswoher stamme, als aus der allgemeinen Natur; daher seien auch die Fehler und Krankheiten Eigenschaften und die Handlungen des Lasters Bewegungen dieser Natur und gemäss der Vernunft Gottes[2]). Das Uebel sei in dem Haushalt des Ganzen wie fallende Spreu, so unvermeidlich und so nichtig[3]). Chrysipp machte in diesem Sinne auch das Naturgesetz der Geister geltend, welche in dem Weltlauf, nicht anders als die Körper nach dem Gesetz der Figur und der Schwere, nach ihrer Eigenthümlichkeit wirken und gegenwirken[4]).

Auf der andern Seite führt die Ethik zu der entgegengesetzten Betrachtung. Epictet gründet im stoischen

---

1) Plutarch. de Stoicorum repugnantiis c. 23.

2) de Stoicor. repugnant. c. 34.

3) de Stoicor. repugn. c. 37.

4) Gell. VI, 2.

Sinne seine ganze Ethik auf die Scheidung dessen, was in unserer Gewalt steht und was nicht in unserer Gewalt, damit wir in jenem die Freiheit finden und dieses wie Fremdes, das uns nichts angeht, gering achten. „Von den Dingen," heisst es zu Anfang des Encheiridions, „stehen einige in unserer Gewalt, andere nicht. In unserer Gewalt stehen Urtheil, Trieb, Begehren, Vermeiden, kurz was unser Werk ist. Nicht in unserer Gewalt stehen der Leib, der Besitz, Meinungen über uns, höhere Macht, kurz was nicht unser Werk ist. Und was in unserer Gewalt steht, ist von Natur frei, unverhinderlich, uneingeschränkt; was nicht in unserer Gewalt steht, unverlässig, unfrei, verhinderlich, fremd. Gedenke nun, dass du dann, wenn du das von Natur Unfreie frei und das Fremde für eigen achtest, gehindert und betrübt werden und ausser dir kommen wirst." Wenn man fragt, was beide Begriffe (das *ἐφ' ἡμῖν* und *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*) scheide, so ist es der Unterschied des Innern und Aeussern; jene Thätigkeiten des Urtheils, Triebes, Begehrens, Vermeidens, sind nicht von aussen in uns hineingebracht, sondern Bewegung von innen [1]). Die Selbstthätigkeit, der Ursprung der Freiheit, geht dabei in die Beistimmung (die *συγκατάθεσις*) zurück. Daher führen Chrysipp und Antipater aus [2]), dass wir ohne Zustimmung weder handeln noch einem Antrieb folgen, und dass diejenigen leere Voraussetzungen vortragen, welche meinen, dass nach dem sinnlichen Bilde sogleich der Antrieb folge. Das Erwägen und Prüfen verbürgt die Freiheit in der Zustimmung, welche sich in der Wahl offenbart [3]). Die Zu-

1) Simplicius in Epictet. Ed. Heins. p. 20.

2) Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 47.

3) Simplicius l. l.

stimmung, die sich mit dem Antrieb verbindet, bildet das Wesen dessen, was innerlich in unserer Gewalt steht [1]). Die lebendige Anspannung der Seele und das Zustimmen und Ablehnen gelten als die Zeichen desselben [2]). Wenn die leidenden Zustände, welche Triebe sind ins Uebermaass gehend (ὁρμαὶ πλεονάζουσαι), eine zwingende Gewalt über unsere Seele üben, so sind sie doch selbst von der vorangegangenen Zustimmung bedingt, ohne welche sie nicht entstehen [3]). Es ist eine leere Voraussetzung, dass wir mit der entstehenden uns treffenden Vorstellung sogleich dem Triebe folgen, ohne ihm nachzugeben oder beizustimmen. Zwischen der Vorstellung, die von aussen kommen mag, und der Handlung, welche von innen ausgeht, liegt das Nachgeben oder Beistimmen, welches in unserer Gewalt steht, mitten inne [4]). In demselben Sinne wird alles in die ὑπόληψις gesetzt, die unser sei [5]), und Epictet sagt, es giebt keinen Räuber des Willens [6]). Diese Freiheit des Menschlichen dem Göttlichen gegenüber liegt auch dem stoischen Paradoxon zum Grunde, dass Zeus und der Mensch, insofern sie beide weise sind, sich gegenseitig fördern [7]). In demselben Sinne verlangt die stoische Ethik, dass der Daimon des Einzelnen mit dem Ordner des Weltganzen zusammenstimme [8]).

Derselbe doppelte Zug setzt sich in die Dialektik fort, inwiefern der Begriff des Möglichen, der nach der

1) Alex. Aphr. d. fato c. 13.
2) Simpl. in Epictet. p. 28 ed. Heins.
3) Salmas. in Epictet. p. 119.
4) Plutarch. d. Stoic. repugn. c. 47.
5) Marc. Antonin. XII, 22. ὅτι πάντα ὑπόληψις καὶ αὐτὴ ἐπὶ σοί. vgl. 25.
6) nach Marc. Antonin. XI, 36.
7) Plutarch. d. commun. Stoic. not. c. 33.
8) Diog. Laert. VII, 88.

gewöhnlichen Auffassung, weiter als das Wirkliche und Nothwendige, über beides gleichsam überschiesst, der Freiheit zur Grundlage dient.

Es war früh das später sogenannte Princip des ausgeschlossenen Dritten dazu verwandt worden, um die durchgängige Nothwendigkeit nachzuweisen. Jeder Satz ist entweder wahr oder falsch; es ist entweder etwas oder ist nicht; es muss also nothwendig das Eine von diesen beiden sein; wenn nun nothwendig das Eine ist und nicht das Andere sein kann, so ergiebt sich daraus die Nothwendigkeit des Ersten. Man wird von der Zukunft, welche uns als das Feld des Möglichen erscheint, doch nur das Eine behaupten dürfen, das nothwendig ist; wer das Andere behauptet, irrt. Schon Aristoteles hat die Aporie dieser Gedankenreihe erwogen und die Lösung angedeutet[1]). Seine Betrachtung läuft, wenn man auf den allgemeinern Grund sieht, darauf hinaus, dass die Nothwendigkeit, entweder zu bejahen oder zu verneinen, auf die Disjunction der Behauptung, aber nicht auf den Inhalt des einen oder des andern Gliedes gehe. In dem disjunctiven Satze ist die Eintheilung, das formale Element, nothwendig, aber ob die Sache nothwendig sei oder nothwendig nicht sei, der reale Vorgang des Werdens, wird darin nicht berührt. Der Begriff der *δύναμις*, welcher reale Bedingungen eines Wirklichen enthält, aber die Möglichkeit, dass das Wirkliche nicht entstehe, einschliesst, und die Ueberlegung einer Handlung im Ethischen, welche ohne den Gedanken einer offenen Möglichkeit nicht bestehen kann, werden zugleich als Gründe gegen die durchgängige Nothwendigkeit angeführt. Im Sinne dieser Begriffe wird eine solche aus der Form des Gedankens

1) de interpretat. c. 9., besonders p. 18 b 38. p. 19 a 23. vgl. 36.

gezogene Consequenz einer schlechthin die Sache bestimmenden Nothwendigkeit zurückgewiesen[1]). Dessenungeachtet hatte die Dialektik den disjunctiven Satz für die Behauptung einer durchgehenden und ausschliesslichen Nothwendigkeit vielfach benutzt und Epicur fürchtet in seinem Kampf gegen das Verhängniss dergestalt die zwingende Kraft des Entweder-Oder, dass er mit derselben Willkür, welche ihm auch sonst eigen ist, das Folgerichtige in dem logischen Princip des ausgeschlossenen Dritten bestritt[2]). Die besonnene eingehende Betrachtung fährt hingegen fort, nicht das Princip, sondern die Folgerung des die Sache bestimmenden Nothwendigen, in Abrede zu stellen. So sucht noch Ammonius Hermiae zum Aristoteles de interpretatione zu zeigen[3]), dass die Voraussetzung, welche bei einem solchen Dilemma in dem Sinne des Urtheilenden liege, nicht die vorausbestimmte Nothwendigkeit des einen Gliedes sei; denn wenn sie das wäre, dürfte die Möglichkeit des andern Gliedes gar nicht geboten werden, und es wäre also der disjunctive Satz, aus welchem die durchgängige Nothwendigkeit der Sache geschlossen worden, selbst falsch.

In der stoischen Logik wurden diese Fragen über das Mögliche in dem Kapitel *περὶ δυνατῶν* behandelt, welches nach den zerstreuten Andeutungen schwer im vollen Zusammenhange herzustellen ist. Die Unter-

---

1) d. interpret. c. 9. p. 19 a 7.

2) Cic. d. nat. Deorum I, 25. Epicurus pertimuit, ne, si concessum esset huiusmodi aliquid: aut vivet cras aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium, totum hoc: aut etiam aut non, negavit esse necessarium. vgl. Academ. II, 30. d. fato c. 10.

3) Ammonius Hermiae comment. in sect. secundam libri Aristotelis de interpretatione. Lond. 1658. c. 3.

suchung drehte sich besonders um einen Schluss, der unter dem Namen des *κυριεύων* umging und die Nothwendigkeit des Zukünftigen bewies. Epictet bezeichnet gelegentlich in den Dissertationen (II, 19)[1]) die Hauptpunkte, die bei dem Streit in Betracht kommen. Was

---

1) Epictet. dissert II, 19. *ὁ κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται. κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τῷ Πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τῷ Δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν, καὶ τῷ Δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι· συνιδὼν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων δυοῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράςασιν τοῦ Μηδὲν εἶναι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι. Λοιπὸν ὁ μέν τις ταῦτα τηρήσει τῶν δυοῖν, ὅτι ἔςι τέ τι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι· καί, δυνατῷ ἀδύνατον οὐκ ἀκολουθεῖ· οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐςι· καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσιν, οἷς ἐπιπολὺ συνηγόρησεν Ἀντίπατρος. Οἱ δὲ τἄλλα δύο· ὅτι δυνατόν τ' ἐςὶν ὃ οὔτ' ἔςιν ἀληθὲς οὔτ' ἔςαι· καί, πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐςιν· δυνατῷ δ' ἀδύνατον ἀκολουθεῖ. Τὰ τρία δ' ἐκεῖνα τηρῆσαι ἀμήχανον διὰ τὸ κοινὴν εἶναι αὐτῶν τὴν μάχην. — — — Διόδωρος μὲν ἐκεῖνα ἐτήρει, οἱ δὲ περὶ Πανθοίδην οἶμαι καὶ Κλεάνθην τὰ ἄλλα, οἱ δὲ περὶ Χρύσιππον τὰ ἄλλα. — — —* Vgl. Cic. de fato c. 7. c. 9. Was den Satz *δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν* betrifft, so bezeichnet *ἀκολουθεῖν*, wie in der verwandten Erörterung bei Aristoteles de interpr. c. 12. 13., die Consequenz des Praedicates aus dem Begriff des Subjects als solchem, was in dem gegebenen Subject liege und mitgegeben sei. In dem Zusammenhang der Stelle tritt die Betrachtung des in der Zeit (der Zukunft) sich Ereignenden hinzu, wie aus den beiden andern Sätzen (*παρεληλυθός, ἔςαι*) erhellt. Indem z. B. in dem Möglichen das So oder Anderssein offen bleibt, aber nur Eins eintritt und was eintritt, durch Ursachen eintritt (*μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι*): so ist das Andere in jener Möglichkeit unmöglich. In dieser Vermittelung folgt dem Möglichen Unmögliches, nicht unmittelbar und begrifflich, sondern im Verlauf der Dinge.

dort kurz angegeben ist, hat, wenn wir uns in die Dialektik hineindenken, etwa folgenden Zusammenhang.

Es handelte sich um die Vereinigung oder den Widerstreit von drei Sätzen. Alles wirklich Vergangene ist nothwendig. Dem Möglichen kann nichts Unmögliches folgen. Möglich ist was weder wirklich ist, noch wirklich sein wird.

Diodorus, der Megariker, der als Erfinder des *κυριεύων* genannt wird und dieser ganzen dialektischen Betrachtung den Antrieb gab, behauptete die beiden ersten Sätze und bestritt den letzten. Indem das Wirkliche in der Vergangenheit nothwendig ist, muss auch das Wirkliche in der Zukunft nothwendig sein, da jenes einst zukünftig war. Wenn dem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann, so ist nur das Wirkliche und Nothwendige möglich; denn ein Mögliches, das nicht wirklich wird, ist unmöglich. In dieser Auffassung behält, ähnlich wie bei Spinoza, der Begriff des Möglichen nur eine Bedeutung in der menschlichen Vorstellung; sonst giebt es kein Mögliches. Der Grundgedanke der stoischen Physik würde in consequentem Fortschritt zu dieser Ansicht geführt haben; aber die Stoiker stritten dagegen, obwol unter sich nicht einig; sie suchten ein anderes Verhältniss jener drei Sätze zu einander, um im Möglichen für das freie Handeln einen Spielraum zu gewinnen.

Kleanthes ging darin am weitesten. Indem ihm auch das möglich ist, was weder wirklich ist noch wirklich sein wird, wendet er den Satz auf das Vergangene an, das einst zukünftig war, und behauptet daher auch von dem Vergangenen, es sei nicht durchweg nothwendig, sondern nur möglich gewesen. Schwieriger ist es mit dieser Richtung die Behauptung des Kleanthes zu reimen, dass dem Möglichen nichts Unmögliches folgen könne, da sie auf den ersten Blick nur der strengen Nothwen-

digkeit angehört, welche, wie bei Diodorus, das nur Gedachte, das als solches unmöglich sein kann, nicht für möglich will gelten lassen, es sei denn dass Kleanthes darin den Schluss, dass das, was nicht wirklich sein wird oder nicht wirklich wurde, unmöglich ist oder unmöglich war, in Abrede stellen wollte.

Chrysipp vereinigte die Annahme, dass alles in der Vergangenheit Wirkliche nothwendig sei, mit der Annahme, dass es Mögliches gebe, was weder wirklich sei noch wirklich sein werde, indem er zugleich behauptete, dass dem Möglichen Unmögliches folgen könne. Die folgerichtige Uebereinstimmung zwischen dem Vergangenen als Nothwendigen und dem Zukünftigen als nur Möglichen kann bezweifelt werden, da das Vergangene einmal in der Lage war, in welcher das Zukünftige jetzt ist. Wenn hingegen das Vergangene als nothwendig bezeichnet ist und das jetzt Zukünftige einst vergangen und dann nothwendig sein wird, so ist dann das jetzt Mögliche vielmehr unmöglich geworden und zwar vermöge der Nothwendigkeit, welche dann das in der Zukunft Wirkliche hervorgebracht hat. Insofern kann dem Möglichen Unmögliches folgen.

Chrysipp bestimmte das Mögliche (*τὸ δυνατόν*), ähnlich wie Aristoteles, real als das, was fähig ist Bedingungen aufzunehmen (*ἐπιδεκτικὸν τοῦ γίγνεσθαι*)[1]. Beispielsweise sagt er: es ist möglich, dass dieser Edelstein breche, wenn er auch nicht bricht; er ist in sich so geartet, dass es geschehen kann, wenn es auch nicht geschieht. Es liegt darin das Mögliche als etwas, was auch nicht wirklich ist oder wirklich sein wird. Was jetzt als möglich ausgesagt wird, der Edelstein kann zerbrechen,

---

1) Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 46. vgl. Cic. de fato c. 7 u. 9.

ist in der Vergangenheit, wenn er nicht zerbrach, unmöglich; denn er kann nicht ohne Ursache zerbrechen und diese Ursache trat nicht ein.

Kleanthes würde dasselbe Beispiel so auffassen. Der Edelstein kann zerbrechen, aber er zerbricht vielleicht nicht. Der Edelstein zerbrach nicht, aber er konnte zerbrechen. So bleibt das Mögliche in der Vergangenheit und Zukunft; und Unmögliches folgt dem Möglichen nicht.

Diodor hingegen würde sagen: der Edelstein kann nicht zerbrechen, wenn er nicht wirklich zerbricht; wenn er zerbrach, so konnte er nicht anders, und inwiefern der Bruch des Edelsteins nicht möglich ist, wenn er nicht wirklich wird, folgt dem Möglichen keine unmögliche Aussage.

Es ist namentlich bei Kleanthes in der Auffassung des Möglichen eine grosse Uebereinstimmung mit Aristoteles logischen Bestimmungen [1]), wenn auch beim Aristoteles die Betrachtung von einem andern Punkte ausgeht. Aber man erkennt daran wie an einem äussern Kennzeichen, dass diese Dialektik mit der strengen Nothwendigkeit in der stoischen Physik nicht aus Einem Geiste stammt; denn Aristoteles hatte schon in der Physik und Metaphysik gegen das unwandelbar Nothwendige ein Gebiet der Veränderung zu gewinnen und der Freiheit in der Ethik offen zu halten versucht.

So erscheint wirklich in der stoischen Logik, wie in der Psychologie eine doppelte Bewegung, welche bald im Sinne der Physik strenger bindet, bald im Sinne der Ethik den Zwang löst.

Es droht diese Doppelheit in einen Widerstreit überzugehen und es fehlt daher nicht an dem Versuche, beide Richtungen in einen nothwendigen Zu-

1) d. interpret. c. 9.

sammenhang zu bringen oder Physik und Ethik direct auszugleichen.

In einer doppelten Schlussreihe, welche uns Alexander von Aphrodisias aufbehalten hat[1]), suchen Stoiker die innere Verbindung zwischen der Nothwendigkeit (*εἱμαρμένη*) und den sittlichen Handlungen (*κατορθώματα*) und zwischen der Nothwendigkeit und der Weisheit im Praktischen (*φρόνησις*) nachzuweisen. Die erste Kette ist minder lose, als die schwache zweite und daher mag sie als ein Beispiel des Gedankenganges angeführt werden.

Es giebt keine Nothwendigkeit des Verhängnisses (*εἱμαρμένη*), wenn nicht Zutheilung (*πεπρωμένη*), und keine Zutheilung, wenn nicht Gebühr (*αἶσα*), und keine Gebühr, wenn nicht Vergeltung (*νέμεσις*) und keine Vergeltung, wenn kein Gesetz (*νόμος*). Aber das Gesetz befiehlt, also giebt es sittliche Handlungen (*ἁμαρτήματα* und *κατορθώματα*). In dem Rückgang eines solchen Schlusses von Begriff zu Begriff ist scheinbar Glied an Glied gebunden, aber man entdeckt in den Gliedern selbst den Riss leicht. Das Ethische wird da in die physische Nothwendigkeit hineingeschoben, wo aus dem zugetheilten Loose die Gebühr wird, welche Schuld oder Verdienst der Freiheit voraussetzt.

Von grösserer Bedeutung ist der Versuch, den Menschen mit seinem freien Wesen in die Nothwendigkeit einzureihen und in ihr gleichsam vorzusehen.

Chrysipp lehrte im 2ten Buch über das Verhängniss (*περὶ εἱμαρμένης*)[2]): Vieles geschehe aus unserer Macht, aber dieses sei nichts destoweniger durch die Ordnung des Alls (*τῇ τῶν ὅλων διοικήσει*) mitbestimmt (*συγκαθει-*

1) d. fato c. 35. c. 37.
2) Vgl. den Auszug aus dem Peripatetiker Diogenianus bei Eusebius praep. evang. VI, 8. u. Cic. d. fato c. 13.

μάρθαι, confatale), und erläutert es an Beispielen. Es sei nicht schlechthin für sich bestimmt, dass der Mantel nicht verloren gehe, sondern es gehöre dazu, dass wir ihn verwahren; es sei nicht schlechthin für sich bestimmt, dass dieser Soldat aus der Hand der Feinde gerettet werde, sondern es gehöre dazu, dass er fliehe; es sei nicht schlechthin für sich bestimmt, dass der Fechter heiler Haut aus dem Kampf gehe, sondern es gehöre dazu, dass er fechte. Auf diese Weise würde ohne unser Mühn und Zuthun vieles nicht geschehen; daher sei es ungereimt, aus der Vorbestimmung zu folgern, dass die Welt gehe wie sie solle und der Mensch die Hände in den Schooss legen könne — eine Ungereimtheit, zu welcher die Gegner in dem Gegenbeweis des *ἀργὸς λόγος*, der *ignava ratio*, die Lehre von der Nothwendigkeit hinausführten.

Es erweitert sich in dieser Betrachtung das Fatum und nimmt den Menschen, der dasselbe gewöhnlich nur ausser sich sieht und sich selbst gegenüber denkt, und das Zuthun des Menschen in sich auf, so dass die Vorherbestimmung sich nur durch ihn miterfüllt. Wenn es sich um die Erwartung eines von aussen kommenden unwandelbaren Geschickes und ihren Einfluss auf den Willen handelt, mag diese Betrachtung den Menschen auf seinen Antheil an dem Lauf der Dinge hinweisen; aber ob dieser Antheil wirklich sein eigen, oder nur in ihm die Wirkung fremder Ursachen sei, bleibt dabei unberührt. Ja, der Ausdruck, dass die Thätigkeit des Menschen mitbestimmt sei (*συνειμάρθαι, confatale*), könnte auf die Aufhebung des Eigenen führen.

Wenn die Bestrafung der Fehler, überhaupt des Bösen, bei der deterministischen Vorstellung des Fatums wie ungerecht und ungereimt erscheinen musste, so konnte sie als eine solche Gegenwirkung, die mit in den Welt-

lauf gehöre, in das Fatum aufgenommen werden, auf ähnliche Weise, wie nach einer Erzählung Zeno der Stoiker einem Sklaven, der ihn bestohlen hatte und den er züchtigte, auf die Entschuldigung: „es war das Fatum, dass ich stehlen musste", antwortete: „und das Fatum, dass du gezüchtigt wirst"[1]). Aber die Strafe aus ethischer Zurechnung war damit nicht begriffen.

Um dem Menschen ein Gebiet der eigenen Macht (des ἐφ' ἡμῖν) zuzuweisen und zu behaupten, unterschied Chrysipp die Ursachen als volle und Hauptursachen (*perfectae et principales*) und mitwirkende und nächste Ursachen (*adiuvantes et proximae*). In diesen sucht er dem Fatum gegenüber die eigene Macht des Menschen, ähnlich wie in der Bewegung des Cylinders der Stoss von aussen die Hauptursache, aber die eigene Gestalt die mitwirkende sei[2]). Eine ähnliche Distinction hat sich öfter wiederholt. Wo indessen, wie bei den Stoikern, der Welt Lauf in einer solchen gebundenen Einheit gedacht ist, wie die φύσις, da muss, was nächste Ursache genannt wird, doch wieder durch die Hauptursache bedingt sein.

Im Gegensatz gegen die allgemeine Natur strichen die Stoiker das Eigene dergestalt hervor, dass sie, ähnlich wie die vielen Götter in gewisser Selbstständigkeit gegen den Einen Zeus gedacht wurden, auch das Eigene des einzelnen Menschen durch einen δαίμων wie durch eine besondere Vorsehung bezeichneten[3]); und sie verlangen in ihrer Ethik eine Uebereinstimmung des Eigenen mit dem Allgemeinen, des Daimon in dem Einzelnen mit

---

1) Diog. Laert. VII, 23.

2) Cic. de fato c. 18. vgl. Plutarch. de Stoicorum repugnant. c. 47., wo das Fatum als προϋπαρκτικὴ αἰτία offenbar noch die Mitwirkung des Eigenen im Menschen erwartet.

3) Diog. Laert. VII, 151.

dem Zeus als Führer des Weltganzen. Aber das Eigene bleibt ein Theil des Ganzen, aus dem Ganzen und für das Ganze. Wie er, von dem Ganzen gleichsam frei gelassen, sich vom Ganzen loslösen und etwas für sich sein könne, wurde nicht weiter gefragt.

Wenn in der sich gegenseitig fordernden Wechselwirkung der Theile das Gute des Ganzen sich vollzieht, so liegt doch auch in den Theilen als Theilen das Böse. Die Stoiker suchten nun zwar auf der einen Seite zu zeigen, dass das Böse den Einzelnen unfrei mache, und doch auf der andern, dass es dem Ganzen nicht ohne Nutzen sei. Epiktet sagt: „wie ein Ziel nicht dazu aufgesteckt wird, um es zu verfehlen, so giebt es auch nicht im Weltganzen, inwiefern das Böse das Ziel verfehlt, ein wirkliches Wesen des Bösen“ [1]). Nachlässigkeiten in der Welt sind wie fallende Hülse [2]). Im Gegensatz zum Bösen und im Kampf mit den Lastern offenbaren sich die Tugenden und ohne Gutes und Böses würde es keine Weisheit geben, wie ohne Gesundes und Krankes keine Heilkunst [3]). In dieser Oekonomie des Ganzen dient das Böse dem Guten.

Diese Beziehung des übergreifenden und den Theil an sich bindenden Ganzen zeigt sich auch in dem stoischen Satz, dass die Nothwendigkeit den Wollenden führe, den Widerstrebenden ziehe. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.* Wie das Ganze selbst das Böse zum Guten verwendet, so hält auch die Gewalt der Nothwendigkeit den Widerstrebenden an den Willen des Ganzen. In diesem Sinne hat schon Kleanthes sein *ἄγεσθαι ὑπὸ θεοῦ*, sich von Gott führen zu lassen, ausgesprochen: „Führe mich

1) Epictet. enchirid. c. 27. (34.) *ὥςπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται.*

2) Plutarch. de Stoic. repugn. c. 37.

3) Plutarch. adv. Stoic. c. 13. 14. 17.

Zeus, und du, die Nothwendigkeit; wohin ich von euch geordnet bin, dahin will ich ohne Zögern folgen; und wenn ich, schlecht geworden, auch nicht wollte, so werde ich dennoch folgen". „Wer der Nothwendigkeit richtig nachgiebt, ist bei euch weise und kennt das Göttliche" [1]).

So vereinigt sich im Sinne der Stoiker mit dem vernünftigen Willen, welcher der Welt zum Grunde liegt, der vernünftige Wille des Menschen, und mit der Macht des Ganzen verbunden hat er darin seine Freiheit. *In regno nati sumus; Deo parere libertas est.* Nur im Guten giebt es keine Furcht und daher nur im Guten Freiheit. In diesem Sinne heisst der Weise frei und allein frei; denn die andern sind Knechte des Bösen.

Wenn man diese Lehre mit Plato und Aristoteles vergleicht, so flüchten die Stoiker nicht, wie Plato thut, die Freiheit aus der materiellen Welt in eine Region des Intelligibeln, aus der Erscheinung in eine vorzeitliche That und sie entgehen dadurch den für Plato in der Anwendung unvermeidlichen Inconsequenzen. Auch begnügen sie sich nicht, wie Aristoteles thut, zwischen dem Gebiet des Unwandelbaren und Nothwendigen, auf welches sich die wissenschaftliche Betrachtung bezieht, und dem Gebiet des Veränderlichen und Freien, welches dem Willen und dem Handeln angehört, als lägen beide ruhig und friedlich neben einander, eine bei näherer Untersuchung doch unhaltbare Grenzlinie zu ziehen.

Die realistischen Stoiker setzen die Freiheit des Menschen von der formalen Seite in die Beistimmung, was auf die Macht des Denkens führt, und von der Seite des Inhalts in die Uebereinstimmung mit den Zwecken des Ganzen, dem Willen Gottes, was auf die Einheit der menschlichen mit der in der Welt verwirk-

1) Epictet. enchir. c. 53.

lichten göttlichen Vernunft führt. Beide Punkte sind von Aristoteles vorbereitet, aber sie sind von ihm nicht für die Frage des zwischen der Nothwendigkeit und Freiheit sich erhebenden Widerstreites ausgeführt worden. In beiden Beziehungen ist ein richtiger Weg geöffnet, um das Ethische zu sichern und den Menschen zu beruhigen. Selbst die Schwankungen sind belehrend, welche auf dem stoischen Standpunkt kaum zu vermeiden waren. Sie weisen besonders auf die Lücken in der psychologischen Auffassung hin. Nur durch eine psychologische Untersuchung, welche namentlich den Zusammenhang des Denkens und des Willens, so wie der Affecte und des Willens tiefer zu begreifen hat, kann theoretisch und praktisch die ganze Frage gefördert werden.

Die Theorie einer intelligibeln That, welche uns aus der Welt der Zeit hinaus und in den Raum unserer Thätigkeit kaum wieder hinein versetzt, hilft wenig. Sie bietet nur einen idealen Trost. Vielmehr im Kampf mit dem Zwang der Affecte erwirbt sich der Mensch die Freiheit, indem er seine Kraft in die Zwecke des Ganzen legt und mit der Macht des vernünftigen Ganzen geeinigt in ihr frei wird.

Der Streit zwischen den Begriffen der Freiheit und Nothwendigkeit kommt bei den Stoikern am meisten zum Austrag. Zwar erörtern die Neu-Platoniker, welche überhaupt viele stoische Elemente in sich tragen, durch die Stoa bestimmt, diese Begriffe umfassender, als Plato, aber sie suchen ihre Lösung nicht auf dem realen Boden, sondern allein durch eine Theorie im Sinne jenes Mythos im platonischen Phaedrus, durch die Annahme der Praeexistenz, durch die Hypothese einer rein bei sich seienden, einst von dem Körper getrennten, aber in die Materie herabgefallenen Seele. Das Princip der freien Seele steht ausserhalb der weltlichen Ursache, so dass die gute Seele

noch im Leibe Widerstand zu leisten fähig ist. So lange sie die reine und leidenlose eigene Vernunft zur Führerin hat und nichts anders will, thut sie, was allein bei ihr steht. Es wird die Seele frei, indem sie durch die Vernunft zum Guten ungehindert eilt, und was sie in dieser Richtung thut, steht bei ihr. Die Vernunft ist durch sich und die Natur des Guten ist das an sich Begehrungswerthe, durch welches alles Uebrige das hat, was bei ihm steht. Dies führt Plotin in mehreren Schriften aus[1]).

In demselben Sinne behandelt noch am Schlusse der griechischen Philosophie Proclus und zwar in einer uns nur lateinisch aufbehaltenen Schrift *de providentia et fato et eo quod est in nobis*[2]) die Frage. Auch da wird die Seele und die Erkenntniss als eine doppelte dargestellt, als eine sinnliche und eine rein geistige, einfache. Durch diese geschieht die Erhebung ins Göttliche, der ἐνθουσιασμός; durch diese ist der Mensch frei und bestimmt sich selbst, über das Fatum erhoben, das nur in der Körperwelt herrscht, allein der Vorsehung unterthan, welche im Geistigen waltet.

Da wir den Blick, den wir auf die Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit werfen, auf den Gesichtskreis des Alterthums beschränken, so lässt sich fragen, ob des Boethius Schrift *de consolatione philosophiae*, dies Lieblingsbuch der mittlern Zeit, noch der alten oder schon der christlichen Philosophie zuzuweisen sei. Die Motive der Betrachtung sind allgemeiner und nicht eigenthümlich christlicher Natur, und die Auffassung geht in aristotelische, stoische und neuplatonische Gedanken zu-

1) Enn. III, 1. *περὶ εἱμαρμένης*, besonders c. 8. ff., u. Enn. VI, 8. *περὶ τοῦ ἑκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός*, besonders c. 1—8. vgl. II, 3. 9. Ed. Zeller die Philosophie der Griechen III, S. 794 ff.

2) wahrscheinlich *περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν*, was *penes nos* sein würde.

rück. Was im 4ten Buche über das Verhältniss von Providenz und Fatum gesagt wird, erinnert an Proclus [1]). Indessen weist, wie es scheint, eine Wendung der Frage, und vielleicht schon in Proclus [2]), bei welchem auch sonst christliche Begriffe zum Vorschein kommen, auf den Einfluss der christlichen Zeit hin. Im frühern Alterthum ist zwar die Praescienz Gottes in Bezug auf die Divination in den Kreis dieser Begriffe hineingezogen. Aber als man im Christenthum Gott persönlicher dachte und in persönlicher Beziehung zu dem Menschen, trat die Antinomie zwischen dem Vorherwissen Gottes und der Freiheit des Menschen ins Bewusstsein. Augustin hebt sie mit ganzer Schärfe hervor und Boethius schliesst seine Schrift mit einem Versuch sie auszugleichen. Wie das Wissen des Gegenwärtigen dem, was geschicht, so bringt auch das Vorherwissen des Zukünftigen dem, was kommen wird, keine Nothwendigkeit. Wer behauptet, dass nur das Nothwendige vorhergewusst werden kann, und daher das von Gott Vorhergewusste auch nothwendig sei, überträgt mit Unrecht die Verhältnisse der eigenen Vernunft (*ratio*) auf Gottes Verstand (*intelligentia*), der das Mannigfaltige einfach schauet, so dass er mit einem Schlage des Geistes alles vorhersieht. In dem zusammenfassenden

---

1) Boethius de consolat. philosophiae IV, pros. 6. Haec (divina mens) in suae simplicitatis arce composita multiplicem rebus gerendis modum statuit. Qui modus cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur; cum vero ad ea, quae movet atque disponit, refertur, fatum a veteribus appellatum est — — — ut haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectu providentia sit, eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur. vgl. Proclus de providentia et fato c. 6.

2) Proclus de provident. c. 50—52. decem dubitationes circa providentiam. Dubitatio II. Ed. Cousins p. 98 sqq. p. 108 sqq.

Blick dieses Verstandes, in welchem eigentlich kein Vorherwissen ist, sondern Wissen des unbegrenzten Lebens, Wissen der ablaufenden Zeit als Gegenwart, ist die Freiheit des Einzelnen aufgenommen. Du kannst deinen Vorsatz ändern; aber weil es dem göttlichen Vorblick Gegenwart ist, dass du es kannst und ob du es thuest und wohin du dich wendest, so kannst du dich dem göttlichen Vorherwissen nicht entziehen, so wenig du der Anschauung eines gegenwärtigen Auges entfliehen kannst, wenn du dich auch mit freiem Willen zu mannigfaltigen Handlungen wendest[1]). Diese Betrachtungen sind allgemein gehalten, aber die Frage selbst sieht schon in den Kreis der christlichen Speculation hinüber. Wir stehen daher hier an der vorgesteckten Grenze.

Wenn in der Menschheit der Glaube an das Fatum vor der Wissenschaft erschien, zunächst aus blinder Furcht und den von der Furcht aufgeregten Vorstellungen entstanden, an welche sich die Mantik, die Deutung

---

1) Boethius de consol. philos. V. pros. 4. — sicut scientia praesentium nihil his quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his, quae ventura sunt, necessitatis importat. V. pros. 5. — humana ratio divinam intelligentiam futura, nisi ut ipsa cognoscit, non putat intueri. — — — quare in illius summae intelligentiae cacumen, si possumus, erigamur; illic enim ratio videbit, quod in se non potest intueri, id autem est, quonam modo etiam quae certos exitus non habent, certa tamen videat ac definita praenotio: neque id sit opinio, sed summae potius scientiae nullis terminis inclusa simplicitas. V. pros. 6. Ita igitur cuncta despiciens divinus intuitus qualitatem rerum minime perturbat, apud se quidem praesentium, ad conditionem vero temporis futurarum. — — — Respondebo, propositum te quidem tuum posse deflectere, sed quoniam et id te posse et an facias quove convertas, praesens providentiae veritas intuetur, divinam te praescientiam non posse vitare; sicuti praesentis oculi effugere non possis intuitum, quamvis te in varias actiones libera voluntate converteris.

des Zufalls, anlehnte: so war es die Sache der Wissenschaft, dieses Fatum durch ihre Nothwendigkeit zu besiegen, indem sie die Erkenntniss der Ursachen an die Stelle befangener Erwartung setzt. Es konnte sich zwar mit dem Glauben an die Nothwendigkeit aus dem Zusammenhang der Ursachen eine Vorhersagung vertragen, wenn es Vorhersagung aus den Bedingungen der Sache war; und die Stoiker suchten sogar für die Nothwendigkeit, die sie lehrten, eine Bestätigung in der allgemeinen Mantik, indem sie die Nothwendigkeit und die Vorherbestimmung, so wie den Schluss auf die Zukunft aus erkannten Gründen und den Schluss aus vermeintlichen Anzeichen vermischten. Aber der Antheil, welchen Furcht und Hoffnung, Affect und Vorspiegelungen des Affectes an der Vorhersagung hatten, konnte weder vor der strengen Nothwendigkeit der Ursachen noch vor dem Bestreben bestehen, den Menschen von der verzerrenden, trügerischen Meinung zu befreien. Die Stoiker, wie Chrysipp und Posidonius [1]), hatten wol die Nothwendigkeit des Zusammenhangs und der Uebereinstimmung (die *συμπάθεια*), auf die Erscheinungen der Geschichte und Geographie angewandt, aber mit den Wundern der Mantik war ihre Ansicht im innersten Grunde unverträglich, wenn sie auch den Volksglauben an deren Wahrheit mit ihrer Lehre vom Fatum, ähnlich wie die Volksreligion mit ihrer Metaphysik, zu vereinigen oder gar zu decken suchten.

Das Fatum der Furcht sollte billig mit der Philosophie abgethan sein; aber es kehrt in der sinkenden griechischen Philosophie wie ein Symptom der Schwäche als *fatum mathematicum* [2]), als Glaube an die Astrologie

1) Cic. de fato c. 3. u. 4.

2) S. die Bezeichnung bei Lipsius de constantia I, 18, der aus dem Hermes die für den Zusammenhang der Meinung be-

wieder. Es ist bezeichnend, dass die Sterndeutung sich zunächst mit der die Thatsache und den Begriff ausgleichenden aristotelichen Philosophie nicht verbindet, aber bis in die neuere Zeit hinein von der zum Ekstatischen neigenden platonischen und neuplatonischen Philosophie mit Liebe gepflegt wird. Die pythagoreischen und neuplatonischen, später die kabbalistischen und theosophischen Richtungen verschmähen diese, dem nüchternen Geiste des Abendlandes widersprechende Gabe des Orients nicht. Schon Thrasyllus aus Mendes, der Anordner der platonischen Dialoge, übte bei dem Kaiser Tiberius die chaldäische Kunst. Plotin verfasste eine Schrift, ob die Gestirne wirken; er schrieb ihnen darin nur eine natürliche Wirkung zu, aber, wenn auch nicht die Vorbedeutung Zweck ihrer Bewegungen sei, so sind sie ihm doch in dem Zusammenhang des Ganzen ein Anzeichen des Künftigen[1]). Die in dem Platonismus zunehmende Richtung auf Theurgie begünstigte auch die Astrologie. Das Christenthum, seinem Geiste getreu, widerstand früh dem chaldäischen Aberglauben, wie z. B. Origenes[2]) und Augustin[3]) thaten oder wie Hippolytus bestimmte Haeresien von der chaldäischen Sterndeutung ableitete. Aber es drang nicht durch. Im Mittelalter sehen wir die Araber ihre Astrologie selbst durch Aristoteles stützen und mit der Einwirkung der obern Himmelssphären auf die niedern be-

---

zeichnende Stelle anführt: *ὅπλον γὰρ εἱμαρμένης οἱ ἀστέρες, κατὰ γὰρ ταύτην πάντα ἀποτελοῦσι τῇ φύσει καὶ τοῖς ἀνθρώποις.*

1) Vgl. schon Plat. Timaeus p. 40 c, wenn auch das *σημεῖα* an dieser Stelle verschieden erklärt werden kann.

2) vgl. Euseb. praep. ev. VI, 7.

3) De civitate Dei V, 1. ff., obwol den Augustin in den Jahren seiner manichaeischen Richtungen auch die Astrologie ergriffen hatte. vgl. confess. IV, 8.

gründen, so dass hier Aristoteles sogar den Aberglauben systematisiren hilft[1]). Im Gefolge platonischer und theosophischer Anschauungen, wie bei Cardanus, der sogar nach den Sternen bei der Geburt dem Heiland der Welt das Horoskop stellt, bei Paracelsus und selbst bei Campanella erscheint die Astrologie noch spät. Kaiser Rudolph II. und Wallenstein sind ihr ergeben und erst der Wirkung der von Kepler und Newton erkannten Nothwendigkeit wich allmälig der nur im Unbestimmten hausende Aberglaube. Die Wissenschaft vollendete mit der Rechnung, was das Christenthum ethisch gewollt, aber noch nicht durchgesetzt hatte; mit der Mathematik erschlug sie das fatum mathematicum.

Die griechische Philosophie schliesst, wenn man von Epicur wegsieht, der mehr keck behauptet als gründlich beweist, mit einer doppelten Ansicht von der Nothwendigkeit und Freiheit in den menschlichen Dingen. Die eine Ansicht, welche von Plato stammt, will die Freiheit ausserzeitlich in einer intelligibeln That begreifen; die andere, welche Aristoteles vorbereitet hat, ist die Ansicht der Stoa, die in dem ursächlichen Zusammenhang des Weltganzen den Menschen durch seine Beistimmung frei hält und in der Ueberwindung der Affecte und der Einigung mit dem göttlichen Willen frei macht. Das Analogon zu dieser doppelten Ansicht findet sich auch in der neuern Philosophie, wenn man z. B. auf die eine Seite Kants und Schellings intelligibele Freiheit und auf die andere Herbarts realistischen Determinismus stellt.

Indessen ungeachtet dieser Verwandtschaft mit dem Alterthum steht die neuere Zeit der ganzen Frage freier und mitten im Realen idealer gegenüber. Dies verdankt

---

1) Apelt über die Conjunctionen des Jupiter und Saturn in der Minerva 1840. Juli. S. 12.

sie zunächst dem Christenthum, das in seinem Grunde mit dem Fatum der Furcht gebrochen hat und an der ethischen Befreiung des Menschen arbeitet, dann aber der auf jedem Gebiet aus dem Unbestimmten und Allgemeinen ins Bestimmte fortschreitenden Wissenschaft.

Aus dem ganz allgemeinen Gedanken, dass nichts ohne Ursache geschehe, bildeten die Stoiker die Nothwendigkeit ihres Weltzusammenhanges, ihre *εἱμαρμένη*, die eherne Kette der Ursachen und Wirkungen. Wenig Ursachen waren damals erforscht, die Vorstellung der Ursachen selbst war unbestimmt, ihr Reich war dem Menschen fremd. Es war richtig, dass nichts ohne Ursache geschehe; aber es beengte den Menschen, wenn er sich mit seinen Gedanken in dies ihm unbekannte Netz von Ursachen verstrickte. Die neuere Zeit hat durch die Arbeit der Jahrhunderte die dunkeln Ursachen etwas mehr gelichtet; sie setzt nicht blos die Nothwendigkeit, wie die Stoiker thaten, sie sucht sie zu erkennen. Das Unheimliche, das im Unbekannten und Unbestimmten liegt, tritt dadurch weiter zurück. Die erkannte Nothwendigkeit giebt dem menschlichen Geist sichere Punkte zur Unterlage eines Hebels, der die Nothwendigkeit selbst aus der Stelle rückt, sichere Punkte, auf welche er rechnen kann, sichere Elemente zur Verstärkung der eigenen Kraft. Auf das erkannte Gesetz baut er Erfindungen; und die erkannte Nothwendigkeit wird zu einer Macht des Menschen und die Macht unter das ethische Gesetz gestellt zur Freiheit. Während die unbekannte Nothwendigkeit dem Menschen fremd und niederdrückend gegenübersteht, wird die erkannte Nothwendigkeit die Macht seiner eigenen Vernunft. Wenn z. B. die Theorie richtig sein sollte, dass in vulcanischen Ausbrüchen und Erdbeben die Gewalt eingesperrter unterirdischer Wasserdämpfe mitwirke, so ist im Sinne der Alten diese nothwendige

Gewalt das Fatum untergegangener Städte, wie von Pompeji und Herculanum. Aber die erkannte Nothwendigkeit derselben Kräfte wird eine Stärke des menschlichen Verstandes und in den Erfindungen, z. B. in der Anwendung des durch sein Gesetz beherrschten Dampfes, zu einer Macht der Menschheit und daher unter der Voraussetzung sittlicher Zwecke zur Freiheit. Was von dem Beispiel gilt, gilt überhaupt von dem sich mehrenden Capital erkannter Nothwendigkeit.

So arbeitet der Mensch, das Fatum in Vernunft, die Nothwendigkeit der Natur in menschliche Freiheit umzusetzen und da diese Arbeit eine Arbeit der gesammten Geschichte ist, so ist darin die neuere Zeit ein Stück Weges weiter gekommen als das Alterthum.

Schon die alte Philosophie verklärte das Fatum zur Providenz, indem sie die blinden Ursachen in den bewussten Gedanken des Ganzen aufnahm. Die neuere Philosophie darf von diesem Wege nicht ablassen. Denn die an zerstreuten Punkten durchschauete Nothwendigkeit und der dadurch im Einzelnen erweiterte Kreis menschlicher Macht erfüllen für sich noch nicht den Beruf, welcher den erkennenden Geist auf das Ganze und zum göttlichen Ursprung und Urbild hinweist.

IV. Leibniz de fato.

Auf der Königlichen Bibliothek zu Hannover findet sich in Leibnizens Nachlass ein Brief mit der Ueberschrift: Leibnitii responsio, qua de fato disserit. Dazu bemerkt der Katalog: „Abschrift theils von Gruber (der auch das rubrum gewählt hat), theils von Baring 1 B. fol. Das Original hat sich bis jetzt nicht gefunden.“ Da in dem Briefe Beziehungen zu Person und Zeit fehlen, so wird es schwer sein, sicher zu bestimmen, wann und an wen er geschrieben ist. Der Verfasser der vorliegenden historischen Beiträge zur Philosophie gab ihn in dem index lectionum der Universität Berlin für das Wintersemester 1845—1846 mit einigen Bemerkungen heraus und lässt ihn hier von Neuem folgen, da Leibniz seiner Ansicht über Nothwendigkeit und Freiheit schwerlich irgendwo einen so gedrungenen und bündigen Ausdruck gegeben hat.

Zur Erläuterung der Gedanken dienen folgende Stellen in Leibnizens Schriften: Théodicée, S. 470 ff., S. 506 ff., S. 629 ff. in Erdmann's Ausgabe, de rerum originatione radicali S. 147 f., principia philosophiae S. 709, causa Dei asserta S. 656, lettre à Mr. Coste S. 447 à Mr. Bourguet S. 720 in Erdmann's Ausgabe, discours de

metaphysique aus dem Jahre 1685 oder 1686, in dem „Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels, herausgegeben von C. L. Grotefend. Hannover 1846.“ S. 155 ff., epistola ad Joannem Andream Schmidium, theologum Helmstadiensem vom Jahre 1697 ed. Georg. Veesenmeyer S. 22, 33, Brief an Hansch vom Jahre 1713 bei Korthold III, S. 87. Vgl. Leibniz's deutsche Schriften. Herausgegeben von D. G. E. Guhrauer 1840 II, S. 48 „von dem Verhängnisse.“

Der Brief lautet nach der Abschrift:

Fatum est decretum Dei, seu necessitas eventuum: fatalia, quae necessario eventura. Bivium difficile. Deus aut non de omnibus decernit; aut, si de omnibus decernit, esse absolute omnium auctorem. Nam si de omnibus decernit, et res dissentiunt a decreto; non erit omnipotens. Si vero non de omnibus decernit, videtur sequi, non esse omniscium. Impossibile enim videtur, omniscium iudicium suum de aliqua re suspendere. Quod nos saepe iudicia suspendimus, fit ex ignorantia. Hinc sequitur, Deum numquam se posse habere pure permissive: sequetur etiam, nullum decretum Dei esse revera non absolutum. Nos enim suspendimus iudicia nostra conditionibus et alternationibus, quia minime exploratas rerum circumstantias habemus. Sed dura haec? Fateor. Quid ergo? Ecce! Pilatus damnatur. Cur? Quia caret fide. Cur caret? Quia caruit voluntate attentionis. Cur hac? Quia non intellexit rei necessitatem, attendendi utilitatem. Non intellexit, quia causae intellectionis defuere. Omnia enim necesse est resolvi in rationem aliquam, nec subsisti potest, donec perveniatur ad prima, aut admittendum est, posse aliquid

existere sine sufficiente ratione existendi: quo admisso, perit demonstratio existentiae Dei, multorumque theorematum Philosophicorum. Quae ergo ultima ratio voluntatis divinae? Intellectus divinus. Deus enim vult, quae optima, item harmonicotava intelligit, eaque velut seligit ex numero omnium possibilium infinito. Quae ergo intellectus divini? harmonia rerum. Quae harmoniae rerum? nihil: per exemplum, quod ea ratio est 2 ad 4, quae 4 ad 8 eius reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina. Pendet hoc ex ipsa essentia, seu idea rerum. Essentiae enim rerum sunt numeri, constituuntque ipsam entium possibilitatem, quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae ipsae possibilitates seu ideae rerum coincidant cum ipso Deo. Cum autem Deus sit mens perfectissima; impossibile est ipsum non affici harmonia perfectissima, atque ita ab ipsa rerum idealitate ad optimum necessitari: quod nihil detrahit libertati. Summa enim libertas est, ad optimum recta ratione cogi. Qui aliam libertatem desiderat, stultus est. Hinc sequitur, quicquid factum est, fit, aut fiet, optimum ac proinde necessarium esse; sed, ut dixi, necessitate nihil libertati adimente, quia nec voluntati et rationis usui. In nullius potestate est, velle quae velit; etsi interdum posse, quae velit, tamen nemo optat sibi hanc libertatem volendi, quae velit, sed potius volendi optima. Cur ergo quae nec ipsi optamus, Deo affingimus? Hinc patet, absolutam aliquam voluntatem, non a rerum bonitate dependentem, esse monstrosam; contra, nullam esse in omniscio voluntatem permissivam, nisi quatenus Deus ipsi se rerum idealitati seu optimitati conformat.

Nihil ergo absolute malum esse putandum: alioqui Deus aut non est summe supremus ad deprehendendum aut non summe potens ad eliminandum. Hanc fuisse sententiam Augustini, nullus dubito. Peccata mala sunt; non absolute; non mundo; non Deo: alioqui nec permitteret; sed peccanti. Deus odit peccata, non ut nec conspectum eorum ferre possit, uti nos, quae aversamur; alioquin eliminaret; sed quia punit. Peccata bona sunt, id est, harmonica, sumta cum poena aut expiatione. Nulla enim nisi ex contrariis harmonia est. Sed haec ad te: nolim enim eliminari. Nam nec rectissima a quovis intelliguntur.

Haec postea correxi: aliud enim, infallibiliter eventura esse peccata; aliud necessario.

V. Leibnizens Schrift *de vita beata* und sein angeblicher Spinozismus oder Cartesianismus.

Erdmann hat das Verdienst, in seine Ausgabe von Leibnizens philosophischen Schriften mehrere aufgenommen zu haben, die bis dahin nicht herausgegeben waren. Unter diesen steht p. 71 N. VI. *de vita beata, autographum Leibnitii, quod in scriniis bibliothecae regiae Hanoveranae reperitur.* Es ist diese Schrift merkwürdig geworden, da sie Erdmann[1]) für einen Beleg erklärt, dass Leibniz in jungen Jahren dem Cartesius und Spinoza zugethan war und sich erst später von ihrem Ansehn losmachte, oder, Weisse[2]) für ein Denkmal des Durchgangs, welchen Leibnizens Geist durch die Philosophie des Cartesius und Spinoza genommen habe.

Man findet in der Schrift auf den ersten Blick cartesianische Schlagwörter und dann gerade solche Punkte, in welchen Leibniz sonst dem Cartesius widersprach. Die Geschichte vereinigt freilich in ihrem Nacheinander man-

---

1) Vorrede zur Ausgabe 1840. p. XI.
2) Fichte's Zeitschrift 1841. III, 2. S. 261.

cherlei, was sie zu gleicher Zeit nicht vertrüge. Spinoza war Cartesianer, ehe er ein Spinoza wurde; Fichte war ursprünglich Kantianer, Hegel Schelling's Genosse. Wer ein System widerlegen will, hat man in Hegel's Schule öfter gesagt und sogar gefordert, muss ihm angehört haben, damit er ihm sein Recht gebe und es als Moment in die höhere Wahrheit erheben könne. Die Geschichte der Philosophie soll nach einem Gesetze der Dialektik nur insofern von einem Systeme zum andern übergehen, als das eine aus dem andern hervorgeht. In diesem Sinne lag es der modernen Auffassung nahe, Leibniz erst durch Cartesius und Spinoza durchzuschicken, ehe er Leibniz wurde. Es ist wichtig, über ein so wesentliches Stadium seiner Bildung ins Klare zu kommen, damit nicht, wie es schon geschehn ist, seinen Gedanken eine falsche Folie untergelegt werde.

Guhrauer hat gegen die Ansicht, dass Leibniz einmal Spinozist gewesen, Einsage gethan und namentlich gezeigt, dass in jener Schrift von Spinozismus keine Rede sei, vielmehr unter andern eine für spinozisch gehaltene Stelle wörtlich dem Cartesius entlehnt worden[1]. Erdmann hält indessen im Ganzen die Vermuthung fest[2] und Guhrauer bestreitet sie von Neuem[3], indem er ihr den Cartesianismus des Leibniz entgegenstellt.

Wer Leibnizens raschen Entwickelungsgang erwägt, behält kaum einen Zeitpunkt übrig, in welchen er den ver-

---

1) *Quaestiones criticae ad Leibnitii opera philosophica pertinentes.* p. 3. sqq. p. 15.

2) Erdmann in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. Novb. 1842. N. 97.

3) G. E. Guhrauer: Leibnitz's *animadversiones ad Cartesii principia philosophiae* aus einer noch ungedruckten Handschrift. S. 1 ff.

meintlichen Spinozismus hineinschieben könnte. Wir haben noch kürzlich in dem Anhang zu dem Briefwechsel mit Arnauld für die frühe Reife seines Geistes ein neues Zeugniss empfangen [1]). Leibniz hat den ersten Brief an Arnauld im Jahre 1671 geschrieben. Er ist kaum 25 Jahre alt und schon sind die Keime seiner eigenthümlichen Gedanken da. Den eben (1670) herausgekommenen *tractatus theologico politicus* verwirft er nicht undeutlich, wenn auch in indirecter Anführung [2]), und doch wäre dies historisch die erste Quelle, aus welcher Leibniz hätte Spinozismus schöpfen können. Das eigentliche System des Spinoza, seine Ethik, erschien erst 6 Jahre später. Es hiesse eine fallende Hypothese durch eine neue stützen, wollte man annehmen, dass Leibniz, um in jungen Jahren Spinozist sein zu können, früh auf Umwegen z. B. durch Oldenburg von Spinoza's Philosophie Kenntniss erhalten. Zu einer solchen Annahme fehlen die historischen Spuren; und so früh, als dazu nöthig wäre, könnte es auch nicht geschehn sein. Wir übergehn, was Leibniz vielfach gegen Spinoza erinnert, da es für die vorliegende Frage kein schlagendes Datum ist. Sonst zeigen auch die aus Leibnizens Handexemplar von Spinoza's Ethik abgedruckten Randbemerkungen [3]) sogleich in Hauptpunkten den kritischen Gegner z. B. in der Aufhebung des Zweckbegriffs.

---

1) Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Herausgegeben von C. L. Grotefend. Hannover 1846. S. 137 ff.

2) Briefwechsel S. 139. 147.

3) Schulze in den Göttinger Anzeigen 1830. Aug. N. 128. Das Exemplar ist die erste Ausgabe (1677), und es ist möglich, dass die Bemerkungen entstanden, als Leibniz die Ethik zuerst las.

Indessen glaubt man für Leibnizens engeres Verhältniss zu Cartesius und Spinoza in der Schrift *de vita beata* ein litterarisches Denkmal zu besitzen. Es muss daher erst feststehen, woher sie stammt und was sie will, ehe man in der Frage weiter vorrückt.

Wir versuchen zunächst den Inhalt der Schrift kurz zu bezeichnen, so weit sich die kurz zusammengezogenen und knapp verbundenen Sätze überhaupt kürzen lassen.

Zum glückseligen Leben (*vita beata*), heisst es im Eingang, gehört erstens die möglich beste Erkenntniss dessen, was zu thun und zu meiden ist, Weisheit (*sapientia*), zweitens die Festigkeit, das richtig Erkannte gegen die Hindernisse der Leidenschaften und Begierden zu behaupten und auszuführen (*virtus*), endlich Zufriedenheit mit dem durch vernünftiges Handeln Erreichten, so dass wir nichts begehren, was schlechthin ausser unserer Gewalt liegt (*animi tranquillitas*).

Diese drei Tugenden (*sapientia, virtus, animi tranquillitas*) werden in drei Abschnitten ausgeführt und in dem Schluss (*epilogus*) zur edeln Gesinnung (*generositas*) zusammengefasst.

I. Die Weisheit stützt sich auf klare und deutliche Erkenntniss als einzigen Maassstab des Wahren und Gewissen, auf Freiheit von übereiltem Urtheil, auf Ueberblick und Theilung der Schwierigkeiten, auf Fortschritt der Gedanken vom Einfachen zum Zusammengesetzten, auf Anordnung dessen, was nach innerer Verwandtschaft in seiner Folge nicht bestimmt wird, unter Gesichtspunkte des Verstandes, endlich auf Erschöpfung der Mittelbegriffe und der Schwierigkeiten. Man übe diese logischen Bedingungen zunächst in leichtern Fragen, namentlich in den mathematischen, und gehe dann zur wahren Philosophie über, deren Wurzel die Metaphysik ist, bis sie durch den Stamm der Physik hindurch sich

in die Zweige der Mechanik, Medicin und Ethik ausbreitet. Beim Studium kommt es auf kluge Vertheilung der Zeit zwischen Beschäftigungen mit der Einbildungskraft, Beschäftigungen mit dem reinen Verstand und endlich der Erholung an.

II. Die Festigkeit (*de virtute*). Um den Willen zur Festigkeit zu stärken, sind folgende Bemerkungen wichtig.

1. Wenn der Wille nur insofern bestimmt wird, als ihm der Verstand etwas als gut oder böse darstellt, so reicht es hin, immer richtig zu urtheilen, um immer richtig zu handeln.

2. Wenn wir immer das thun, was wir für das beste halten, so können wir keine Reue empfinden, auch wenn es misslingen sollte.

3. Wir dürfen nicht urtheilen, so lange uns Leidenschaften bewegen; denn während der Leidenschaften täuschen die Vorstellungen, da sie uns den Gegenstand der Begierde vergrössern und das Gegentheil verkleinern. Daher müssen wir, wenn unser Blut aufwallt, gegen die Bilder, die sich dem Geiste darbieten, Misstrauen haben.

4. Wir müssen uns als Theile eines grössern Ganzen denken, um aus der That für dasselbe die rechte Lust zu empfinden. Ja, eine Handlung für andere ist insofern oft auch unser Vortheil, als Gefälligen ihre Gefälligkeit selbst von solchen vergolten wird, welchen sie nicht zu Gute kam.

5. Es wird empfohlen, die Sitte des Landes zu berücksichtigen, nicht Extremen der Meinungen zu folgen und uns vor unabänderlichen Versprechungen zu hüten.

6. Es wird auf die Verbindung zwischen Vorstellung und begleitendem körperlichen Zustande aufmerksam gemacht; sie werde durch Gewöhnung stärker; aber inwie-

fern sie gelöst und eine andere Verbindung hervorgebracht werden könne, liege darin die Möglichkeit der Herrschaft über die Leidenschaft. Wir müssen in ruhigem Zustande der Seele das Gute und Böse betrachten, was uns im Laufe des Lebens treffen kann, um es richtig zu beurtheilen, und müssen eine solche klare und deutliche Vorstellung durch häufiges Nachdenken zur bleibenden Natur machen.

III. Die Zufriedenheit (*de animi tranquillitate*). Um die Zufriedenheit zu erwerben, kommt es auf die Richtung unserer Wünsche an.

1. Wir müssen zwischen dem, was von uns abhängt und nicht von uns abhängt, unterscheiden, und was von uns abhängt, nur dann mit heissem Wunsch erstreben, wenn es uns vollkommen machen kann, und uns vergegenwärtigen, dass, was nicht von uns abhängt, von Ewigkeit durch die Vorsehung bestimmt ist.

2. Der Weise entzieht sich der Herrschaft des Geschickes und es ist seine Lust, demselben sich nach der Vernunft entweder zu widersetzen oder zu überlassen.

3. Wir müssen der Natur unsers unvergänglichen Geistes und seiner Freuden eingedenk sein.

4. Der Gedanke Gottes und der Vorsehung giebt Beruhigung. Beide werden dabei kurz nachgewiesen.

5. Lust entspringt aus den Thätigkeiten, durch welche wir uns vervollkommnen; daher bringt Besiegung von Schwierigkeiten, überhaupt die Tugend die höchste Lust.

Schluss. Werden richtige Erkenntniss, Festigkeit und Zufriedenheit bleibend, so erzeugen sie die edle Gesinnung (*generositas*), welche bewirkt, dass der Mensch sich richtig schätzt. Eine solche hat die rechte Demuth und den rechten Muth.

Der Ueberblick verräth schon den Mangel eines fortgehenden Zusammenhangs und das Abgerissene und Lose

in der Verbindung. Es muss namentlich im ersten Abschnitt auffallen, dass da, wo es sich um praktische Weisheit handelt, alles Gewicht auf logische Regeln und auf Dinge gelegt wird, die lediglich der theoretischen Erkenntniss angehören. Ueberhaupt fällt der Stil auf. Man vermisst jene gebundene und doch nicht ohne leichte Bewegung verschlungene Weise, welche Leibniz eigen ist. Die Sätze erscheinen oft nur als äusserlich an einander geschoben, ohne dass die darin ausgedrückten, aus einander liegenden Gedanken durch Zwischenglieder vermittelt sind, z. B. S. 72. *porro haec philosophia* u. s. w. *utile autem erit* u. s. w. Solche Mängel werden da schwer vermieden, wo man, anstatt die eigenen Gedanken aus der Einheit ruhig zu entwickeln, fremde Meinungen mit fremden Worten zusammensetzt. Mehr ist aber in dieser Schrift nicht geschehen; denn der ganze Text löst sich bei näherer Untersuchung in lauter zusammengefügte Bruchstücke der verschiedensten cartesischen Schriften auf.

Cartesius schrieb an die Königin Christina von Schweden einen berühmten Brief über das höchste Gut (epist. I, 1). Es reihen sich daran einige Briefe an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz (epist. I, 4 ff.), in welchen Cartesius an Seneca's Schrift *de vita beata* die eigenen Gedanken über diesen Gegenstand anknüpfte. Hier liegt das Thema unserer leibnizischen Schrift und zugleich die erste Quelle des Inhalts. Leibniz hat an andern Orten bemerkt, dass die Ethik des Cartesius mit der stoischen Lehre verwandt sei. Es trifft dies einen grossen Theil der vorliegenden Schrift.

Im vierten Briefe des ersten Buchs giebt Cartesius den Begriff des glückseligen Lebens, und zwar denselben, den Leibniz voranstellt, und bestimmt den Weg zu diesem Ziele in denselben Regeln, die Leibniz in den

Namen der Weisheit, Festigkeit und Zufriedenheit zusammenfasst (*sapientia*, *virtus*, *animi tranquillitas*). Leibniz thut im Folgenden nichts Anderes, als dass er diesen ethischen Entwurf im cartesischen Sinne und mit cartesischen aus andern Stellen entliehenen Worten ausführt. Er stellt aus der logischen, metaphysischen und psychologischen Lehre des Cartesius die Bestimmungen zusammen, welche die Weisheit, Festigkeit und Zufriedenheit bedingen und befasst darin ihr ethisches Wesen, grossentheils in der Weise von Maximen und Regeln.

Die Stellen sind aus den verschiedensten Schriften des Cartesius zusammengebracht und verflochten. Der Beweis wird am besten durch eine Gegenüberstellung des leibnizischen Aufsatzes und der zusammengesetzten Stellen geführt, damit alle Zweifel schwinden, als ob in der Schrift noch etwas Anderes von Leibnizens Hand übrig bleibe, als die künstliche Mosaikarbeit.

Die Citate aus dem Cartesius sind der Amsterdamer Quartausgabe von 1682 ff. entnommen.

Leibniz.	Cartesius.
Vita beata est, animo perfecte contento ac tranquillo frui;	*— vivere beate nil aliud est quam animo perfecte contento et tranquillo frui* (epist. I, 4. p. 6).
ad quam acquirendam necesse est ut quilibet	
1. *Conetur ingenio suo quam poterit optime uti ad ea, quae in vitae casibus facere vel fugere debeat, cognoscenda; breviter: ut assidue quid dictet ratio cognoscat. Hinc Sapientia.*	*Prima est* (*regula*), *ut conetur ingenio suo quam poterit optime uti ad ea, quae in omnibus vitae casibus vel facere debet vel fugere, cognoscenda* (Ibidem p. 7).

Leibniz.	Cartesius.
2. *Sit semper in firmo ac constanti proposito ea omnia faciendi, quae sua ratio ipsi suadebit, nec passionibus aut appetitibus ab hoc abduci se permittat; breviter: ut cognitum quod in sua potestate est, quicquid ut contrarium affectus suadeat, assequatur; hinc Virtus.*	*Secunda est, ut sit semper in firmo et constanti proposito ea omnia faciendi quae sua ratio ipsi suadebit, nec passionibus suis aut appetitibus ab hoc abduci se permittat; atque huius propositi firmitudinem pro virtute habendam esse existimo* (Ibidem).
3. *Attendat quod, quamdiu ex ratione quantum fieri potest se gerit, bona illa, quibus tunc caret, omnia sint absolute extra suam potestatem, atque hac ratione ipsis non cupiendis assuescat; breviter: ut, assecutus cognita et cum ratione expedita et in potestate existentia, nulla de re conquerendo acquiescat; hinc Animi tranquillitas.*	*Tertia est, ut attendat, quod, quamdiu ex ratione quantum fieri potest se gerit, bona illa, quibus tunc caret, omnia sint absolute extra suam potestatem, atque hac ratione iis non cupiendis assuescat* (Ibidem).
Pars I. *De sapientia.*	
Sapientia est perfecta earum rerum, quas homo novisse potest, scientia, quae et vitae ipsius regula sit et valetudini conservandae artibusque	*per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligi, verum etiam perfectam omnium rerum quas homo novisse potest scientiam, quae et vitae*

Leibniz.

omnibus inveniendis inserviat. Ut vero discamus recte agere rationem ad detegendas veritates quas ignoramus, sequentes observationes proderunt:

1. *Ut nihil unquam veluti verum admittamus nisi quod tam clare et tam distincte rationi nostrae patet, ut nullo modo in dubium possit revocari.*

2. *Ut omnem praecipitantiam atque anticipationem in iudicando quam diligentissime vitemus, nihilque complectamur in conclusione amplius quam quod in praemissis continetur.*

3. *Ut difficultates, quas examinaturi sumus, in tot partes dividamus, quot expedit ad illas commodius resolvendas.*

Cartesius.

ipsius regula sit et valetudini conservandae artibusque omnibus inveniendis inserviat. (Epist. ad principiorum philosophiae interpretem Gallicum als Vorrede vor den Principien S. 1).

Primum erat, ut nihil unquam veluti verum admitterem nisi quod certo et evidenter verum esse cognoscerem, hoc est, ut omnem praecipitantiam atque anticipationem in iudicando diligentissime vitarem, nihilque amplius conclusione complecterer, quam quod tam clare et distincte rationi meae pateret, ut nullo modo in dubium possem revocare. (de methodo p. 11 u. 12). Leibniz hat die Worte, die in der Schrift *de methodo* Eine Regel bilden, in zwei Vorschriften aufgelöst.

Alterum, ut difficultates, quas essem examinaturus, in tot partes dividerem, quot expediret ad illas commodius resolvendas.

Leibniz.

4. *Ut cogitationes omnes, quas veritati impendimus, certo semper ordine promoveantur, incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut sic paulatim et quasi per gradus ad difficiliorum et magis compositorum cognitionem ascendamus.*

5. *Ut in aliquem etiam ordinem mente ea disponamus, quae se mutuo ex natura sua non praecedunt.*

6. *Ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis tam perfecte singula enumeremus et ad omnia circumspiciamus, ut nihil a nobis omitti certi simus.*

Cum autem usus harum observationum ab exercitatione maxime pendeat, consultum est, ut ad has regulas in usum referendas diu nos in facilibus simplicibusque quaestionibus, cuiusmodi sunt mathematicae, exerceamus, cui

Cartesius.

Tertium, ut cogitationes omnes quas veritati quaerendae impenderem certo semper ordine promoverem: incipiendo scilicet a rebus simplicissimis et cognitu facillimis, ut paulatim et quasi per gradus ad difficiliorum et magis compositarum cognitionem ascenderem, in aliquem etiam ordinem illas mente disponendo, quae se mutuo ex natura sua non praecedunt (Ibid. p. 12).

Ac postremum, ut tum in quaerendis mediis, tum in difficultatum partibus percurrendis tam perfecte singula enumerarem et ad omnia circumspicerem, ut nihil a me omitti essem certus. (Ibid. p. 12).

Logicae operam dare debet, non illi quae in scholis docetur — — — verum illi quae docet recte regere rationem ad acquirendum cognitionem veritatum quas ignoramus; quae quia ab exercitatione maxime pendet, con-

Leibniz.	Cartesius.
fini utilis Algebra est. Et postquam in veritate harum quaestionum detegenda aliquam facilitatem nacti erimus, serio nos applicabimus verae philosophiae, hoc est studio sapientiae.	*sultum est, ut ad eius regulas in usum referendas diu se in facilibus simplicibusque quaestionibus, cuiusmodi sunt mathematicae, exerceat. Et postquam in veritate harum quaestionum detegenda facilitatem aliquam sibi acquisivit, serio applicare se debet verae philosophiae.* (Epist. ad princ. philos. interpretem Gallicum p. 10). *Sapientia, cuius studium philosophia est.* (Ibid. p. 3).
Porro haec philosophia velut arbor est, cuius radices metaphysica, truncus physica, rami ex eo pullulantes omnes aliae scientiae, quae ad tres praecipue revocantur, Mechanicam, Medicinam et Ethicam.	*Tota igitur philosophia veluti arbor est, cuius radices metaphysica, truncus physica, et rami ex eodem pullulantes omnes aliae scientiae sunt, quae ad tres praecipuas revocantur, Medicinam scilicet, Mechanicam atque Ethicam.* (Ibid. p. 10).
Utile autem erit hunc observare in studiis modum, ut paucas horas iis studiis demus, quae imaginationem exercent, paucissimas illis, quae solo intellectu percipiuntur, reliquum tempus vitae et re-	Cartesius bemerkt in einem Brief an die Prinzessin Elisabeth. I, 30. p. 62.: *Et certe possum ingenue profiteri, praecipuam, quam in studiis meis secutus sum, regulam, et quam puto mihi*

Leibniz.

laxandis sensibus et corporis exercitiis et animi quieti demus: tantum enim abest, ut ingenium nostrum nimio studio perpoliatur, ut contra ab eo obtundatur.

Cartesius.

prae caeteris profuisse in cognitione nonnulla comparanda, fuisse, quod paucissimas singulis diebus horas iis cogitationibus impenderem, quae imaginationem exercent; per annum autem paucissimas iis, quae intellectum solum; reliquum vero tempus sensibus relaxandis et animi quieti dederim.

Leibniz.

Pars II.

De virtute.

Virtus est vigor quidam mentis, quo ad ea quae bona esse credimus facienda ferimur.

Cartesius.

In dem Briefe des Cartesius an die Königin Christina heisst es (ep. I, 1. p. 2): *Sic virtus non consistit nisi in mentis instituto et vigore, quo ad ea quae bona esse credimus facienda ferimur.*

Leibniz.

Ut vero discamus certo firmare voluntatem nostram ad dirigendas actiones nostras in eo vitae genere, quod profitemur, sequentes observationes observandae:

1. *Cum voluntas non determinetur ad aliquid persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tanquam bonum vel malum,*

Cartesius.

Quippe cum voluntas non determinetur ad aliquid vel persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tanquam bonum vel ma-

Leibniz.	Cartesius.
sufficiet, si semper recte iudicemus, ut recte semper faciamus.	*lum, sufficiet, si semper recte iudicemus, ut recte faciamus.* (de methodo p. 18).
2. *Quoties circa aliquid, quid revera sit optimum, agnoscere non possumus, illud debemus sequi, quod optimum videtur, vel certe etsi e duobus unum altero verisimilius non appareat, alterutrum tamen eligere.*	*vel etiam interdum* (*cogimur*), *etsi e duobus unum altero verisimilius non appareat, alterutrum tamen eligere* (princip. philos. I, 3., p. 1).
Nec vero est, cur poenitentia ducatur, qui illud fecit, quod optimum esse iudicavit eo tempore quo se ad actionem determinare debuit, quamquam idem postea cum otio secum reputans se errasse iudicet, imo si res felicem non sortiatur successum.	*Mihi videtur etiam non esse cur eum poeniteat, qui illud fecit, quod optimum esse eo tempore iudicavit, quo se ad actionem determinare debuit, quamquam postea idem cum otio reputans se errasse iudicet.* (epistol. I, 8. p. 19).
Nostrarum enim duntaxat cogitationum rei peragi possumus neque porro natura hominis ea est, ut omnia sciat, praeterea etiam optima consilia non semper felicissima sunt.	*et plerumque optima consilia non sunt felicissima.* (epist. I, 11. p. 32 extr.).

Leibniz.	Cartesius.
3. *Ut abstineamus a iudicio ferendo de quacunque re quae nobis exhibetur, quamdiu passionibus et maxime ira agitamur, vel si hoc non fieri possit, ut sequamur rationes contrarias illis, quas passio suggerit, etsi minus validae appareant.*	— *in quibus necessarium est consilium sumi in arena, debet praecipue voluntas ferri in considerandis et sectandis rationibus quae contrariae sunt illis quas passio profert, etiamsi minus validae appareant* (de passion. III, 211. p. 92).
Quoniam affectus bona, quae nobis offerunt, semper maiora repraesentant, quae postea a nobis spe minora deprehendi solent.	*omnes nempe affectus nostros ea bona, ad quorum possessionem quaerendam nos ferunt, maiora nobis repraesentare, quam revera sunt; quin et voluptates corporeas animae voluptatibus semper breviores esse, cumque affuerint, spe nostra semper minores* (epist. I, 17. p. 17 vgl. I, 16. p. 14).
Cum igitur nullam amplius fidem habeamus ei, a quo aliquoties decepti fuimus, licet quam blandissime nobiscum agat, sic nulla tutior contra affectus cautio, quam ut, ubi sentitur ea sanguinis commotio, praemoneri ac meminisse oporteat, omnia quae se imaginationi offerunt, non alio	*remedium generalius et observatu facilius contra omnes excessus affectuum est, quod, ubi sentitur ea sanguinis commotio, praemoneri et meminisse oporteat, omnia quae se*

Leibniz.

spectare quam ad animae deceptionem augendasque nimium rationes, quae obiectum affectus commendant, aut contrarias debilitandas.

Cartesius.

imaginationi offerunt non alio spectare quam ad animam decipiendam eique repraesentandum rationes, quae inserviunt commendando obiecto passionis suae tanquam longe firmiores quam revera sint, et e contrario debiliores quae eidem improbando serviunt. (de passion. III, 211. p. 92).

Leibniz.

4. *Quod, quamvis quivis nostrum personam constituit aliis diversam, nihilominus cogitare debemus, non posse quempiam per se solum consistere, sed concipi unumquemque debere velut partem universi et huius reipublicae, societatis, familiae, quicum ortu, domicilio, sacramento coniuncti sumus. Hinc enim voluptas nobis erit, omnibus prodesse, quia totius, cuius pars sumus, bonum privato bono debet anteponi.*

Cartesius.

quod, quamvis quivis nostrum personam constituat ab aliis diversam, et cuius proinde res ab orbis reliqui rebus aliquo modo divisae sunt, nihilominus cogitare debeamus, non posse quempiam per se solum subsistere, et revera nos esse ex partibus universi unam, et potissimum unam ex terrae partibus, huius videlicet politiae, societatis, familiae, quicum domicilio, sacramento, nativitate coniuncti sumus; totius autem, cuius pars sumus, bonum privato bono debet anteponi. (epist. I, 6. p. 16).

Leibniz.	Cartesius.
Quin et hoc nostra quoque intererit; certum est enim eos, qui officiosi habentur, multa etiam ab aliis, etiam quibus non profuerunt, amica officia accipere, laboresque quos in aliorum gratiam suscipiant, minores esse quam commoda quae ex eorum amicitia percipiunt. Non enim exspectantur a nobis nisi officia ea, quae commode possumus praestare, neque alia ab aliis exspectamus; saepe tamen fieri potest, ut quod aliis minimo constat, nobis maxime prosit, imo et vitam servare possit.	— *quod plerumque videamus eos qui officiosi audiunt, multa etiam ab aliis, imo et ab iis quibus nunquam profuerunt, amica officia accipere, quae, si diversi ingenii haberentur, non acciperent; laboresque, quos in aliorum gratiam suscipiunt, minores esse quam commoda, quae ex eorum quibus noti sunt, amicitia percipiunt. Non enim exspectantur a nobis nisi officia ea quae commode possumus praestare, neque ultra ab aliis exspectamus; sed saepe fit ut quod illis minimi constat, nobis maxime prosit, imo et nobis vitam servare possit.* (epist. I, 10. p. 29).
5. *Sunt quaedam res in quibus vulgi exemplo potius et consuetudine, quam ulla certa ratione ducimur; unde fit, ut illud idem quod nobis maxime placuit ante decem annos et forte post decem annos rursum pla-*	

Leibniz.	Cartesius.
cebit, nunc displiceat et hinc quicquid ab hominum moribus abludat, statim pro ridiculo atque inepto habeatur. Erunt proinde examinandi sigillatim locorum, in quibus degimus, mores, ut exploratum habeamus quousque sunt imitandi, ne cum agendum erit unquam dubii simus; sola enim dubitatio aegritudinem et poenitentiam parit.	*His nihil est quod addam, nisi quod examinandi sint sigillatim locorum in quibus degimus mores, ut exploratum habeamus quousque imitandi sint; et quanquam certas de omnibus demonstrationes habere nequeamus, debemus tamen nos determinare, easque de rebus, quae usu veniunt, opiniones amplecti, quae nobis verisimillimae videantur, ut, cum agendum erit, nunquam dubii simus; sola enim dubitatio aegritudinem et poenitentiam parit.* (epist. I, 7. p. 17).
Videndum autem, ut nos gubernemus iuxta opiniones quam maxime moderatas et ab omni extremitate remotas.	*Prima erat* (*regula*), *ut* — — — — *me in ceteris omnibus gubernarem iuxta opiniones quam maxime moderatas, atque ab omni extremitate remotas.* (de methodo 3. p. 14).
Unde aliis quoque indicabimus non optima in se ac perfectissima, sed ipsis	

Leibniz.

utilissima, ac captui audientium accommodata, ne nosmet ipsos prostituamus. Nostra enim maxime interest (ad aliquos certe usus) a vulgo, sine quo vivere non possimus, aestimari.

Cavendum etiam, ne promissionibus facile nobis libertatem mutandae postea voluntatis adimamus; omnia enim in mundo vicissitudinibus obnoxia sunt, ita ut, quod hodie optimum, brevi, mutato rerum statu, pessimum censeri possit. Nec denique in publicis aliquid reformare tentemus; nihil enim a vulgo aegrius fertur, quam eorum mutatio quibus assuevit. Caeterum certo nobis persuasum esse debet, vias iustas et honestas esse omnium tutissimas et utilissimas, maximamque omnium esse astutiam, nulla astutia uti.

6. *Tam arctam esse unionem inter animam et cor-*

Cartesius.

Et quidem inter extremas vias, sive, ut ita loquar, inter nimietates, reponebam promissiones omnes, quibus nobismet ipsis libertatem mutandae postea voluntatis adimimus. (de methodo 3. p. 15).

— esse maximam astutiam nulla prorsus astutia uti. (epist. I, 10. p. 29).

Zu vergleichen ist:

Primae autem corporis dispositiones, quae statim

Leibniz.	Cartesius.
pus, ut cogitationes illae, quae aliquos corporis motus ab ineunte aetate comitatae sunt, illos etiam nunc comitentur.	*ab ortu cogitationes nostras sic comitatae sunt, debuerunt sine dubio arctius cum illis iungi, quam illae quae eas postmodum comitantur.* (epist. I, 35. p. 72. infr.).
Itaque eosdem motus ab externa quacunque causa in corpore iterum excitatos easdem etiam in anima cogitationes reducere, et vicissim easdem cogitationes recurrentes eosdem etiam motus denuo producere.	— *ut easdem dispositiones in illo alias redeuntes eandem in animam cogitationem reducant, et vicissim ut eadem cogitatio recurrens praeparet corpus ad eandem dispositionem accipiendam.* (epist. I, 35. p. 72).
Prodest tamen scire, quod licet hi motus animi et corporis natura et consuetudine sic iuncti sint, posse tamen per habitum separari et iungi aliis valde differentibus.	*Prodest etiam scire, quod etsi motus tam glandis quam spirituum et cerebri, qui repraesentant animae certa quaedam obiecta, sint naturaliter iuncti cum iis qui excitant in illa quasdam passiones, possint tamen per habitum inde separari et iungi aliis valde differentibus.* (de passion. II, 50. p. 25).
Unde evidens est, etiam eos ipsos, qui imbecilliores animas habent, posse acquirere imperium absolutissi-	*evidens est, — — eos ipsos, qui imbecilliores animos habent, posse acquirere imperium absolutissi-*

Leibniz.	Cartesius.
mum in omnes suas passiones, si satis industriae adhibeant.	*mum in omnes suas passiones, si sat industriae adhiberetur ad eos instituendos et dirigendos.* (de passion. II, 50. p. 26).
Quae licet initio molestissima videantur, consuetudine tamen sunt dulcissima. Utile autem erit, quamdiu nullis passionibus agitamur, ut nos ipsos exerceamus in considerandis bonis et malis, quae toto vitae nostrae cursu nobis obtingere possunt, iustumque eorum pretium ponderemus, ut deinceps de illis solida iudicia formemus, firmiterque statuamus haec fugere et illa quaerere, non obstantibus cogitationibus aut rationibus novis, quas passiones nobis suggerere possunt.	
Quia enim non possumus ad unum et idem animum perpetuo advertere, hinc fit, ut quantumcunque clarae et evidentes fiant rationes quae aliquam nobis veritatem suaserunt, mox tamen falsis specie-	*— quia non possumus ad unum et idem animum perpetuo advertere, fieri potest, ut quantumcunque clarae et evidentes fuerint rationes, quae aliquam nobis antehac veritatem suaserunt, postea*

Leibniz.

bus ab ea credenda abducamur, nisi crebra meditatione in habitum converterimus.

Pars III.

De animi tranquillitate.

Animi tranquillitas est mentis gaudium et satisfactio interna, producens in nobis summam ac solidissimam vitae nostrae voluptatem. Ut autem discamus bene dirigere cupiditatem, ut ad ea paratam se extendat, quae efficiunt, ut ex omnibus laetitia percipiatur, sequentes annotationes erunt observandae:

1. *Inter res quas desiderare possumus, sunt quae omnino a nobis pendent, quae si ex vera boni cognitione procedant et ad nos perfectiores reddendos faciant, non possunt nimis fervide desiderari, eo quod ea, quae ad bonum tantum tendunt,*

Cartesius.

tamen falsis speciebus ab ea credenda abducamur, nisi longa et crebra meditatione illam menti nostrae ita infixam habeamus, ut in habitum fuerit conversa. (epist. I, 7. p. 18).

Wahrscheinlich aus beiläufigen Aeusserungen zusammengesetzt. vgl. ep. I, 1. p. 2. Z. 11.

— *quoad res quae ex nobis solis pendent, id est ex nostro libero arbitrio, sufficit scire, eas esse bonas, ut non possint nimis fervide desiderari, eo quod sit virtutem sectari res bonas facere quae a nobis pendent, nec possit nimis fervide virtus desidera-*

Leibniz.	Cartesius.
quo vehementiora eo meliora;	*ri:* (de passion. **II**, **144.** p. 64).
quae vero nullo modo a nobis pendent quantumvis bona queant esse, nunquam fervide appetenda sunt, non solum quia possunt non inveniri et eo magis cruciare quo vehementius ea concupiverimus, verum praecipue quia occupando nostras cogitationes mentem studiumque nostrum abducant ab illis rebus, quarum acquisitio pendet a nobis; proderit quoque hic, si nobiscum reputemus, quod, exceptis illis rebus, quas Deus per suum decretum a nostro libero arbitrio dependere voluerit, impossibile sit, aliquid provenire alio modo quam ab aeterno determinavit haec providentia,	***Quod ad ea quae nullo modo a nobis pendent, quantumvis bona queant esse, nunquam fervide appetenda sunt: non solum quia possunt non evenire, et ita nos eo magis cruciare quo vehementius ea concupiverimus, verum praecipue quia occupando nostras cogitationes, abducunt studium nostrum a rebus illis quarum acquisitio pendet a nobis. Sunt autem duo remedia generalia contra has vanas cupiditates. Primum est generositas, de qua postea. Secundum est, quod saepe debemus reflectere animum ad providentiam divinam, et cogitare impossibile esse aliquid evenire alio modo quam ab aeterno determinavit haec providentia.*** (de passion. **II**, **145.** p. 64).
idque quod sic evenit, ideo optimum ac iustissimum esse, adeo ut non absque gravi errore cupere pos-	
	adeo ut absque errore cupere non possimus ut ali-

Leibniz.

simus, ut aliter eveniat, nec cum ita accidat tristari, multo minus querimonias hinc instituere. Verum quia maior pars cupiditatum nostrarum se extendit ad res, quae totae a nobis non pendent, nec totae ab aliis, debemus exacte distinguere in illis id, quod non nisi a nobis pendet, ut ad id solum nostram cupiditatem protendamus. Et quoad residuum, etsi eius successum censere debeamus fatalem et immutabilem, nec circa illud se occupet nostra cupiditas, considerandae tamen sunt rationes, ex quibus plus vel minus sperari possit, ut inserviant dirigendis nostris actionibus;

atque sic fit, ut, quoniam desideriorum nostrorum impletio non nisi a nobis pendet, semper nobis plenam satisfactionem dare possint.

Cartesius.

ter eveniat. (de passion. II, 146. p. 65).

Sed quia maior pars cupiditatum nostrarum se extendit ad res quae totae a nobis non pendent, nec totae ab aliis, debemus exacte distinguere in illis id quod non nisi a nobis pendet, ut ad id solum nostram cupiditatem protendamus. Et quoad residuum, etsi eius successum censere debeamus fatalem et immutabilem, ne circa illud se occupet nostra cupiditas, considerandae tamen sunt rationes ex quibus plus vel minus sperari possit, ut inserviant dirigendis nostris actionibus. (de passion. II, 146. p. 65).

Et sane cum ita nos exercemus in distinctione fati a fortuna, assuescimus facile in dirigendis nostris cupiditatibus tali modo, ut quoniam eorum impletio non nisi a nobis pendet, semper nobis ple-

Leibniz.	Cartesius.
	nam satisfactionem dare possint. (de passion. II, 146. p. 66).
2. *Sapientis esse, se fortunae imperio ita subducere, ut licet illis quae sese offerunt commodis amplectendis non desit, tamen putet minime se infelicem, si denegentur,*	— — *et sapientis esse, se fortunae imperio ita subducere, ut licet iis, quae sese offerunt, commodis amplectendis non desit, tamen minime putet se infelicem esse, si denegentur.* (epist. I, 14. p. 37).
atque iis resistendo aut permittendo duplici fructur voluptate magisque gustabit huius vitae dulcedines, in quibus alius, non recte adhibitis, acerbissima potest ac amara quaeque experiri.	
3. *Consideranda est mentis nostrae (hoc est substantiae quae in nobis conscia est) natura quatenus absque corpore consistet atque illo longe nobilior est et innumerarum quae in hac vita non occurrunt voluptatum capax.*	Vgl. princip. philos. I, 9. p. 2. — *quod venit cognoscendum, est animae nostrae natura, quatenus absque corpore subsistit atque illis longe nobilior est et innumerarum, quae in hac vita non occurrunt, voluptatum capax.* (epist. I, 7. p. 16).
Hinc enim nos ut immortales considerando summa-	*Hinc enim se ut immortales considerando summa-*

Leibniz.

rumque voluptatum capaces, inde autem nos mortalibus et caducis corporibus, multis infirmitatibus obnoxiis, et paucos intra annos perituris, coniunctos esse, equidem nihil omittemus, quo nobis fortunam in hac vita aequam reddamus, de caetero tamen, comparatione aeternitatis, hac vita non magis affici debemus, quam si comoediarum exitum spectemus.

4. *Deum esse cogitemus, hoc est ens summe perfectum, a quo rerum omnium existentia singulis momentis dependet, qui una cogitatione quicquid fuit, est, erit, aut esse potest tuetur, cuius perfectiones sunt infinitae, potestas immensa, decreta infallibilia; hac enim ratione docemur, casus nostros aequo animo accipere utpote a Deo nobis haud temere immissos, et quia verum amoris obiectum est perfectio, si quando mentem nostram ad eius*

Cartesius.

rumque voluptatum capaces, inde autem se mortalibus et caducis corporibus multis infirmitatibus obnoxiis, paucosque intra annos perituris, coniunctos esse, nihil quidem omittunt, quo fortunam sibi in hac vita aequam reddere conentur; sed illa tamen respectu aeternitatis non est illis tanti, quin eius non secus quam comoediarum exitum spectent. (ep. I, 28. p. 58).

— *prima et praecipua* (*veritas*) *est Deum esse, a quo omnia pendent, cuius perfectiones sunt infinitae, potestas immensa, decreta infallibilia: hac enim ratione docemur, casus nostros omnes aequo animo accipere, utpote a Deo nobis haud temere immissos: et quia verum amoris obiectum est perfectio, si quando mentem nostram ad naturam eius speculandam elevamus, nos ad eius amorem naturaliter tam proclives deprehendimus, ut ex nostris etiam*

Leibniz.	Cartesius.
naturam spectandam elevamus, nos ad eius amorem tam naturaliter proclives deprehendimus, ut ex nostris etiam afflictionibus gaudium percipiamus, reputantes voluntatem eius impleri hoc ipso quod in illas incidamus.	*afflictionibus gaudium percipiamus, reputantes voluntatem eius impleri hoc ipso quod in illas incidamus.* (ep. I, 7. p. 16).
[*Deum consideremus ut Ens summe perfectum, hoc est cuius perfectiones nullum terminum involvunt, hinc enim clarum fiet, non minus repugnare cogitare Deum* (*hoc est ens summe perfectum*) *cui desit existentia* (*hoc est cui desit aliqua perfectio*), *quam cogitare montem cui desit vallis.*	— *adeo ut non magis repugnet cogitare Deum* (*hoc est ens summe perfectum*) *cui desit existentia* (*hoc est cui desit aliqua perfectio*) *quam cogitare montem cui desit vallis.* (meditat. V. p. 32).
Ex hoc enim solo absque ullo discursu cognoscemus Deum existere, eritque nobis non minus per se notum, tam necessario ad ideam entis summe perfecti pertinere existentiam, quam ad ideam alicuius numeri aut figurae pertinere, quod in ea clare percipimus.	*nec minus clare et distincte intelligo ad eius* (*entis summe perfecti*) *naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad eius figurae aut numeri naturam etiam pertinere.* (medit. V. p. 32).

Leibniz.

Unde simul, quisnam Deus sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas, agnoscemus; ad ideam enim eius ingenitam tantum respicientes inveniemus providentiae eius incircumscriptam extensionem, per quam una cogitatione quicquid fuit, est, erit aut esse poterit intuetur, decretorum infallibilem certitudinem, quae nequaquam mutari possunt, potentiae immensas vires, quas perspectas habebimus, si de Dei operibus digne statuamus vastamque illam de idea universi ideam habeamus, quam praestantes philosophi veteres novique animo concepere, cogitemusque tantae molis existentiam singulis momentis ab eo dependere. Horum itaque omnium consideratio hominem eorum probe gnarum tanto gaudio perfundet, ut iam satis se vixisse arbitraturus sit, ex quo tales ei cogitationes Deus indulse-

Cartesius.

Sed si insuper attendamus ad infinitudinem potentiae eius, per quam tam multa creavit, quorum pars sumus minima, ad providentiae eius extensionem, qua fit ut unica cogitatione quicquid fuit, est, erit, aut esse potest, intueatur, ad decretorum eius infallibilitatem, quae quanquam liberum nostrum arbitrium non evertant, nequaquam tamen mutari possunt; — — —

harum omnium rerum meditatio hominem earum probe gnarum tanto gaudio perfundet, ut iam se satis vixisse arbitraturus sit, quod eiusmodi cognitiones Deus illi indul-

Leibniz.	Cartesius.
rit. Et quoniam verum amoris obiectum est perfectio, si quando mentem suam ad naturam eius speculandam elevat, se ad eius amorem naturaliter tam proclivem deprehendit, ut ex suis etiam afflictionibus gaudium percipiat, reputans voluntatem eius hoc ipso impleri, seque cum illo voluntate sua coniungens tam perfecte eum amat, ut nihil prius habeat in votis, quam ut Dei voluntas fiat.]	*serit, nedum ut erga illum tam iniquus sit et ingratus, ut locum eius occupare cupiat; seque cum illo voluntate sua coniungens, tam perfecte eum amat, ut nihil prius habeat in votis, quam ut Dei voluntas fiat; unde fit ut mortem, dolores, aerumnas metuere desinat, cum sciat nihil posse sibi accidere, nisi quod Deus decreverit; divinumque hoc decretum tantopere amat, tamque iustum et necessarium existimat, habetque ita perspectum se illi subiici debere, ut etiam cum ab illo mortem, aut aliud quid mali expectat, si per impossibilem hypothesim esset penes ipsum, haud vellet tamen illud immutare. Sed si mala aut calamitates non refugit, quippe quae sibi a providentia divina immittantur, certe longe minus bona repudiat, licitasque voluptates, quibus in hac vita frui potest, cum ab eadem etiam providentia proficiscan-*
Inde fit, ut talia considerans mortem, dolores, aerumnas metuere desinat, cum sciat nihil posse sibi accidere, quod non Deus decreverit divinumque illud decretum tam iustum ac necessarium existimet, tamque se illi subiici debere perspectum habeat, ut etiam cum ab illo mortem aut aliquid mali expectat, etiamsi (quod impossibile est) supponeretur posse, tamen nollet immutare. Sed si mala	

Leibniz.	Cartesius.
calamitatesque non refugit, quippe quae sibi a providentia immittuntur, certe longe minus bona repudiat licitasque voluptates, quibus in hac vita frui potest, cum ab eadem providentia proficiscantur, atque ita dum bona laetus amplectitur, malorum omnium metu vacuus, suo in Deum amore beatur.	*tur; atque ita dum bona laetus amplectitur, malorum omnium metu vacuus, suo in Deum amore perfecte beatus efficitur.* (epist. I, 35. p. 75).
5. *Ut accurate constet quanti sit quidlibet ad beatitudinem nostram, attendendum est, ex quibusnam causis voluptas nostra oriatur; huius enim potissimum rei cognitio virtutis exercitium facilius efficere potest. Sciendum est itaque, omnes animae nostrae actiones, quae aliquid nobis perfectionis acquirunt, secundum virtutem esse, totam autem voluptatem nostram positam esse in perfectionis alicuius nostrae conscientia, quo posito sequitur, nullam unquam virtutem*	*Sed ut accurate constet quanti sit quidlibet ad beatitudinem nostram, attendendum est quibusnam ex causis voluptas nostra oriatur, huius enim potissimum rei cognitio virtutis exercitium facilius efficere potest. Omnes porro animae nostrae actiones quae aliquid nobis perfectionis acquirunt, secundum virtutem sunt, tota autem nostra voluptas posita est tantum in perfectionis alicuius nostrae conscientia. Sic nullam unquam virtutem exercere possumus, hoc est, nunquam possu-*

Leibniz.	Cartesius.
exerceri posse, hoc est nunquam fieri posse a nobis quod ratio dictat, quin id nos voluptate profundat.	*mus agere id quod nostra nobis ratio agendum suadet, quin id ipsum nos voluptate perfundat.* (ep. I, 6. p. 13).
Unde possibile est ex labore et cura multo maiorem quam ex risu et quiete voluptatem percipi.	*Sic etiam potest ex fletu et labore multo maior quam ex risu et quiete voluptas percipi.* (ep. I, 8. p. 20).
Sic etiam quo difficiliores superatu sunt affectus nostri, hoc maiore animum voluptate implent; est enim menti maximo oblectamento, suas ita vires experiri.	*— molesti quidem sunt (corporis pravi habitus) sed tamen superabiles imo et eo maiori voluptate animam perfundunt, quo superatu difficiliores fuerint.* (ep. I, 6. p. 13).
Sic denique generatim oblectatur mens persentiscendo affectus in se qualescunque commoveri, modo maneat eius in illos imperium.	*et generatim oblectatur persentiscendo affectus in se qualescunque commoveri, modo maneat eius in illos imperium.* (ep. I, 8. p. 20).
Nulli quoque hinc eventus adeo tristes sunt, et vulgi iudicio absolute mali, ex quibus non rationis ope aliquid utilitatis percipi possit, quique ullam habere possint nocendi animae nostrae vim, modo satis semperque habeat apud se unde con-	*— — — — certum est omnes tumultus qui aliunde veniunt nullam vim habere nocendi animae no-*

Leibniz.

tenta sit, sed potius augere eius laetitiam, si observet, se ab illis laedi non posse, quod facit ut magis agnoscat perfectionem suam.

Verum cum voluptates corporis sint quae, imaginationi se confuse offerentes, apparent saepe longe maiores quam revera sunt, praesertim antequam possideantur, quae malorum omnium omniumque in vita errorum origo est, observandum (*ne specie illarum decipiamur*) *voluntatem* (?) *ex magnitudine perfectionis illam producentis esse aestimandam.*

Ut itaque anima nostra perfecte contenta sit, nihil aliud debet quam virtutem exacte sectari; quicunque enim ita agit, ut conscientia sua exprobrare ei nequeat, ipsum un-

Cartesius.

strae, modo satis semper habeat apud se unde contenta sit, sed potius augere eius laetitiam, eo quod observans se ab illis laedi non posse, id ei ad suam perfectionem cognoscendam inserviat. (de passion. II, 148. p. 67).

Hae autem (*voluptates*) *imaginationi se confuse offerentes, apparent saepe longe maiores, quam revera sunt, praesertim antequam possideantur; id quod malorum omnium omniumque vitae errorum origo est. Nam iuxta rationis regulam quaelibet voluptas ex magnitudine perfectionis illam producentis esset metienda; atque ita eas quarum causae nobis clare cognitae sunt, solemus aestimare.* (ep. I, 6. p. 13 f.).

Ut autem anima nostra ita contenta sit, nihil aliud debet quam virtutem exacte sectari. Quicunque enim ita vixit, ut conscientia sua exprobrare ei nequeat ipsum un-

Leibniz.

quam neglexisse ea facere, quae meliora indicavit (quod est sectari virtutem), inde habet satisfactionem, quae tam potens est ad efficiendam felicitatem, ut violentiores etiam affectuum motus nunquam sat habeant virium ad turbandam animi tranquillitatem.

Epilogus.

Haec in habitum conversa generant ***generositatem****, quae efficit, ut homo se existimet quantum potest legitime. Haec autem in eo consistit, partim ut norit nihil revera suum esse excepta hac libera dispositione suarum voluntatum, nec se laudari aut vituperari debere nisi quod illa bene aut male utatur, partimque quod sentiat in se ipso firmum ac constans propositum ea bene utendi, id est nunquam carendi voluntate, suscipiendi et exequendi omnia quae indicaverit meliora esse, quod*

Cartesius.

quam neglexisse ea facere quae meliora esse indicavit, (quod hic voco sectari virtutem) inde percipit satisfactionem, quae tam potens est ad eum felicem reddendum, ut violentiores motus affectuum nunquam sat habeant virium ad turbandam tranquillitatem animae ipsius. (de passion. II, 148. p. 67).

Sic credo veram generositatem quae efficit, ut homo se existimet quantum potest legitime, in eo solum consistere, partim quod norit nihil revera suum esse excepta hac libera dispositione suarum voluntatum, nec cur debeat laudari vel vituperari, nisi quod illa bene vel male utitur; partim quod sentiat in se ipso firmum et constans propositum ea bene utendi, id est nunquam carendi voluntate suscipiendi et exequendi omnia quae indicaverit meliora esse, quod est perfecte sequi virtu-

Leibniz.

est perfecte sequi virtutem. Qui hoc de se norunt et sentiunt, illi sibi facile persuadent, singulos alios homines idem de se ipsis sentire aut sentire posse, quoniam in eo nihil est, quod ab alio et non ab ipsis pendeat. Idcirco neminem unquam contemnent, et etsi videant alios admittere sphalmata, quae ostendunt eorum imbecillitatem, sunt tamen proniores ad eos excusandos, quam carpendos, et ad credendum, eos potius ex notitiae quam bonae voluntatis defectu peccare, et quamvis odio habeant vitia, non ideo tamen oderunt eos, quos illis vident obnoxios, sed solum eorum miserentur. Ac prout non se putant multo inferiores iis, qui plura bona aut honores possident, aut qui ingenio, eruditione, formave praepollent, vel alios caeteros superant in aliis quibusdam perfectionibus, ita nec se multo superiores

Cartesius.

tem. (de passion. III, 153. p. 69). *Qui hoc de se norunt et sentiunt, sibi facile persuadent singulos alios homines idem de se ipsis sentire, quoniam in eo nihil est quod ab alio pendeat. Idcirco neminem unquam contemnunt, et quamvis saepe videant alios ea admittere sphalmata quae ostendunt ipsorum imbecillitatem, sunt tamen proniores ad eos excusandos quam carpendos, et ad credendum eos potius ex notitiae quam bonae voluntatis defectu peccare.* (de passion. III, 154. p. 69). *et quamvis odio habeant vitia, non ideo tamen oderunt eos, quos illis vident obnoxios, sed solum eorum miserentur.* (de passion. III, 187. p. 82). *Ac prout non se putant multo inferiores iis qui plura bona aut honores possident, aut qui ingenio, eruditione, formave praepollent, vel alios caeteros superant in aliis quibus-*

Leibniz.	Cartesius.
existimant iis, quos similiter in his praecellunt, quod haec omnia illis videantur haud magna consideratione digna prae bona illa voluntate, ex qua sola se aestimant.	*dam perfectionibus, ita nec se multo superiores existimant iis quos similiter praecellunt, quod haec omnia ipsis videantur haud magna consideratione digna, prae bona illa voluntate ex qua sola se existimant.* (de passion. III, 154. p. 69).
Ac sic generosiores solent humiliores quoque esse; humilitas autem consistit in ea reflexione, quam facimus super infirmitatem nostrae naturae, et errores quos olim potuimus et deinceps possumus committere, qui non minores sunt iis qui ab aliis committi possunt, efficitque, ut nos nemini praeferamus, reputantes caeteros qui pollent nobiscum suo libero arbitrio aeque bene ac nos eo posse uti.	*Atque sic generosiores solent quoque humiliores esse, et humilitas honesta consistit solum in ea reflexione quam facimus super infirmitatem nostrae naturae, et errores quos olim potuimus commisisse aut deinceps possumus committere, qui non minores sunt iis qui ab aliis committi possunt; efficitque ut nos nemini praeferamus, reputantes pariliter caeteros qui pollent nobiscum suo libero arbitrio, aeque bene ac nos illo posse uti.*
Qui hoc modo generosi sunt, naturaliter ad magna patranda feruntur, sic tamen, ut nihil suscipiant, cuius se non ca-	*Qui hoc modo generosi sunt, naturaliter ad magna patranda feruntur; sic tamen ut nihil suscipiant cuius non se ca-*

Leibniz.	Cartesius.
paces sentiant, et quoniam nihil magis reputant quam bene facere aliis hominibus proprio saepe commodo contemto, hic perfecte humani, affabiles, officiosi erga unumquemque sunt. Affectibus autem suis, sed inprimis invidiae ac zelotypiae dominantur, quod reputent nihil cuius acquisitio a se non pendeat tanti esse, ut multum debeat exoptari, et odio erga homines quia omnes aestimant, et metui, quod fiducia propriae virtutis sint securi, et irae, quod parvi pendentes quaecunque pendent ex aliis, nunquam tantum concedant suis adversariis, ut se ab illis laesos agnoscant. Denique numquam querelas ducunt neque enim perfecte contentus est, qui habeat adhuc, de quo conqueratur.	*paces sentiant. Et quoniam nihil maius reputant quam bene facere aliis hominibus, et proprium commodum ideo contemnere, semper perfecte humani, affabiles et officiosi erga unumquemque sunt. Ac praeterea absolute dominantur suis affectibus, specialiter cupiditatibus; zelotypiae, et invidiae: quod reputent, nihil cuius acquisitio a se non pendeat tanti valere ut multum debeat exoptari; et odio erga homines, quia eos omnes existimant, et metui, quod fiducia propriae virtutis fiant securi; et denique irae, quod parvi pendentes quaecunque pendent ex aliis, nunquam tantum concedant suis adversariis ut se ab illis laesos agnoscant.* (de passion. III, 155. 156. p. 69. sqq.).

Auf diese Weise stammt das Material der Schrift *de vita beata* aus den verschiedensten Büchern des Cartesius und die Stellen sind nicht ohne Gewalt zu einem ungelenken Leib gegliedert. Der Verf. hat es sich, wie es scheint, zu einem Gesetz gemacht, den Cartesius nur

in eigenen Ausdrücken reden zu lassen. Daher werden nicht selten aus entlegenen Orten Aeusserungen zusammengebracht, ja selbst in Einen Satz zusammengekoppelt. Hie und da ist der grammatische Ausdruck gebessert, wie II. §. 4., auch wol der Ausdruck geschärft, wie III. §. 5., oder eine specifische Vorstellung des Cartesius, wie I. §. 6. (*motus tam glandis quam spirituum et cerebri*) gemieden. Aber die Abweichungen sind unerheblich und nach Cartesius lassen sich einige Fehler, welche sich in dem Text der Schrift finden, sicher verbessern, z. B. S. 222, Z. 4: profundat in perfundat, S. 223, Z. 18: voluntatem in voluptatem. Ausser den Uebergängen bleiben kaum einige Sätze übrig, die sich nicht aus Cartesius nachweisen lassen. Wem daran liegt, auch diese kleinen Lücken zu füllen, der findet das Vermisste sicher noch in einem Winkel der Werke des Cartesius.

Wenn Leibniz in der Schrift *de vita beata* das articulirt hat, was dem Keime nach in den drei Regeln enthalten ist, welche Cartesius in dem Briefe an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz gegeben: so ist zwar der Abschluss (*epilogus*) dort nicht angedeutet, wenn auch eine Veranlassung dazu im 6. Briefe (I, 6. p. 14) gefunden werden kann. Indessen hat Leibniz ihn durchaus im Sinne des Cartesius gebildet, wie aus dem erhellt, was Cartesius in der Schrift *de passionibus* über den Grund der *generositas* sagt.

So hat denn Leibniz in dieser Schrift die ethische Ansicht des Cartesius nach dem Motiv jenes Briefes und mit Cartesius eigenen Worten skizzirt. Die Schrift ist eine Sammlung und Zusammenreihung zerstreuter Stellen, die sich theils in Briefen und Vorreden, theils in der Schrift über die Methode und in den Meditationen, theils in den Principien der Philosophie und den Büchern *de passionibus* finden. Gedanken und Ausdrücke, obwol

aus ihrem Zusammenhang gerissen, sind sammt und sonders cartesisch, und werden nur darum zu einem neuen Ganzen zusammengefügt, um einen Grundgedanken des Cartesius auszuführen.

Wird dies erkannt, so hört die Schrift auf, so zweideutig zu sein, als sie bisher erschien. Leibniz selbst tritt aus ihr ganz zurück; er giebt nichts von sich und aus dem Seinigen, und leiht ihr, wenn irgend möglich, nicht einmal einen untergeordneten Ausdruck.

Es war Leibnizens Weise, indem er Philosophisches las, es auszuziehen und zusammenzufassen. Die Königl. Bibliothek zu Hannover besitzt davon in seinem Nachlasse merkwürdige Beispiele, namentlich Ueberblicke über Plato's Phaedon (1676), über Epictets Enchiridion, über einige Bücher der Ethik des Spinoza, dessen Schrift *de intellectus emendatione*, über Poiret's *cogitationes de Deo*, *anima*, *malo* nach der zweiten Ausgabe (1685). Aus Arbeiten solcher Art ist wahrscheinlich der Aufsatz *de vita beata* entstanden, da sich darin dieselbe Weise, nur abgeschlossener und kunstreicher, offenbart.

Ueber die Zeit der Abfassung lässt sich nichts bestimmen. Dass der Aufsatz früh und in die Zeit unentschiedener Entwicklung falle, hat man nur angenommen, weil man den Inhalt für Leibnizens eigene Lehre hielt, aber die darin erkannten cartesischen und vermeinten spinozischen Elemente mit dem eigentlichen Leibniz nicht zu reimen wusste.

Diese Schrift, die ausser einer sehr unbestimmten Stelle in den *nouveaux essais sur l'entendement humain* (I, 1. p. 206. ed. Erdm.) für den einstigen Spinozismus des Leibniz allein zum Zeugniss diente, muss nunmehr aufhören, einer solchen den historischen Bestand trübenden Hypothese Vorschub zu leisten. Es ist auch nicht ein Atom Spinozismus darin; alles ist bis in die letzten

Fasern hinein ächt cartesisch. Der Aufsatz ist ganz und gar aus Cartesius zusammengesetzt, wie eine ausgelegte Arbeit nach einer empfangenen Vorzeichnung. Daher darf man nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Die Schrift beweist nicht nur nicht, dass Leibniz Spinozist gewesen, sondern ebenso wenig, dass er, was Guhrauer will [1]), einmal Cartesianer war. Sie steht, wie eine historische Darstellung, neutral da. So wenig als derjenige Kantianer ist, der in der Geschichte der Philosophie Kant zusammenzufassen und mit dessen eigenen Worten zur Anschauung zu bringen weiss: so wenig beweist die Schrift *de vita beata*, dass Leibniz zur Schule des Cartesius gehörte. Allerdings scheint Leibniz auch auf den Inhalt ein Gewicht gelegt zu haben, da sich in dem Nachlass die Schrift auch deutsch finden soll und der Anfang derselben kürzlich auch französisch ans Licht gebracht ist [2]). Aber Leibniz braucht dessen ungeachtet kein Cartesianer zu sein, zumal durch die Vergleichung gezeigt ist, dass Leibniz gerade specifische Vorstellungen des Cartesius weggelassen hat. Ohne Zweifel studirte Leibniz den Cartesius eifrig; aber wen hätte Leibniz nicht studirt? Ohne Zweifel hat er mit ihm, besonders was die Lehre der *ideae innatae* betrifft, eine innere Verwandtschaft. Aber sein Bildungsgang, von Jacob Thomasius bestimmt, war universeller. Seine Schule war die Geschichte der Philosophie, die gerade Jacob Thomasius in einem grössern Sinne begründete. Leibniz liest die Alten, besonders Aristoteles, auf welchen gleicher Weise Jacob

---

1) Guhrauer Leibnitz 1846. 1. Thl. Anm. S. 74, „auch zeigen ihn Aufsätze, wie der *de vita beata*, als einen wirklichen Cartesianer".

2) *A. Foucher de Careil lettres et opuscules inédits de Leibniz précédés d'une introduction.* Paris 1854. S. 241 f.

Thomasius und Erhard Weigel hinführen; er kennt früh die Scholastiker, wie schon seine Dissertation *de principio individui* bewundernswürdig zeigt. In seinen ersten Schriften ist schon bewusster Gegensatz gegen Cartesius. Schon im Jahre 1669, noch nicht 23 Jahre alt, sagt er es rund heraus, dass er nichts weniger als Cartesianer sei[1]). Daher dürfen wir die Sache schwerlich so fassen, dass Leibniz direct aus Cartesius „hervorgegangen", als dem gemeinschaftlichen Stamme, von dem Spinoza nur einen ältern Zweig bedeute und dass Spinoza und Leibniz wie zwei feindliche Brüder Eines gemeinsamen Vaters anzusehen seien[2]). Dadurch würden wir Leibniz in ein engeres Verhältniss zu Cartesius bringen, als nachweislich ist. Die Schrift *de vita beata*, die man am einfachsten als eine rein historische Studie oder als eine für einen äussern Zweck abgefasste Darstellung ansieht, kann dafür keinen genügenden Beleg abgeben.

Dass Leibniz je Spinozist war, ist schon chronologisch so gut als unmöglich; Leibniz stand bereits im 31sten Jahre, als Spinoza's Ethik herauskam; dass er eigentlicher Cartesianer war, ist historisch durch kein

1) *Epistola ad Iacobum Thomasium.* p. 48. ed. Erdm.: *Me fateor nihil minus quam Cartesianum esse. — — In Cartesio eius methodi tantum propositum amo; nam quum in rem praesentem ventum est, ab illa severitate prorsus remisit et ad hypotheses quasdam miras ex abrupto delapsus est, quod recte etiam deprehendit in eo Vossius in libro de luce. Quare dicere non vereor plura me probare in libris Aristotelis* περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως, *quam in meditationibus Cartesii; tantum abest, ut Cartesianus sim.*

2) Guhrauer Leibnitz's *animadversiones ad Cartesii principia philosophiae.* 1844. S. 5. vgl. Leibnizens Biographie. 1846. 1. Thl. Anm. S. 76.

Datum bezeugt. Man darf nicht vergessen, was Leibniz als eine verlorene Bemerkung für sich selbst niedergeschrieben: „Vielleicht wär es für mich ein Glück, dass ich ein wenig spät dazu kam, den Cartesius zu lesen; ich habe ihn erst aufmerksam gelesen, als ich schon den Geist voll eigener Gedanken hatte“ [1]). Wir haben keinen Grund, in diese Worte Misstrauen zu setzen. Etwas Anderes ist das Verhältniss des Leibniz zu Cartesius in einzelnen Punkten und es bleibt der Untersuchung offen, was Leibniz seiner Anregung im Einzelnen verdanke und was er ihm entgegensetzt. Aber niemand wird z. B. dadurch ein Pythagoreer, dass er den pythagoreischen Lehrsatz lernt.

---

1) *Leibnitiana ex otio Hannoverano Felleri* b. Dutens VI. p. 304. *Je ne sais si ce n'est pas un bonheur pour moi, que je sois venu un peu tard à la lecture de ce celèbre auteur (Descartes). Je ne l'ai lû avec attention, que lorsque j'avais déjà l'esprit plein de mille de mes propres pensées* u. s. w. Guhrauer Leibnitz. 1846. 1. Thl. Anmerkungen S. 74. Vgl. in einem Brief an Foucher bei *A. Foucher de Careil lettres et opuscules inédits de Leibniz*, Paris 1854. S. 33: *il s'est rencontré que j'ai lû presque tous les nouveaux philosophes plus tôt que lui (M. Descartes). Bacon et Gassendi me sont tombés les premiers entre les mains.*

VI. Das Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern in Leibnizens philosophischer Betrachtung und dessen Naturrecht.

Am Gedächtnisstage Leibnizens 1848 in der Königl. Akademie der Wissenschaften.

Längst hat in den Wissenschaften, wie in den Werkstätten, die Theilung der Arbeit begonnen. Längst liegt die Zeit jener Anfänge hinter uns, in welcher noch Eine geistige Kraft allen Richtungen genügen und Eine Kraft alle Seiten umspannen konnte.

Und doch geht in demselben Sinne, als die Welt der Dinge Eine ist, durch die Wissenschaften, wie vielfach sie sich auch spalten, wie viele Seiten sie auch ausbilden, die Idee einer Einheit hindurch, die Idee eines Ganzen, in welcher sie wie Glieder zusammengehören, die Idee eines Lebens, in welchem sie sich wechselseitig fördern und erhöhen.

Es ist die Aufgabe der Philosophie, diese Idee, die sich in der wachsenden Masse des Einzelnen, in der zunehmenden Fülle des Besondern zu verlieren droht, immer

von Neuem ans Licht zu bringen. Die Philosophie will diese Aufgabe namentlich dadurch lösen, dass sie in den mannigfaltigen Principien der besondern Wissenschaften die Eine Quelle des begründenden Gedankens aufsucht. Aber die Durchführung des Besondern muss sie den besondern Wissenschaften überlassen. Es liegt hier ihre Schranke und hier droht ihr die Gefahr, der die einzelnen Gestalten der Philosophie selten entgehen, da sich die volle Kraft des allgemeinen Princips erst in der vollen Verzweigung des Besondern offenbart. Indem in der Philosophie das Allgemeine wiederum einer besondern Wissenschaft, einer besondern Arbeit anheimfällt, entstehen daraus eigenthümliche Schwierigkeiten, welche die übrigen Wissenschaften in ihrer handlichern Aufgabe nicht kennen.

Aber es kann nicht anders sein. Dem unendlichen Stoff des Besondern steht das endliche Maass der einzelnen Kraft in einem Missverhältniss gegenüber, das nie ganz und nur in seltenen Geistern annäherungsweise ausgeglichen wird.

Zu diesen seltenen Geistern rechnet man Leibniz.

Allerdings begegnen sich in dem Raum seiner Gedanken alle Wissenschaften seiner Zeit fast ohne Ausnahme. Wir bewundern den Umfang seiner Kraft; — und er nimmt nicht die Wissenschaften auf, wie sie ihm von Andern überliefert werden; er belebt, was er empfängt, so weit, dass es auch im Besondern weiter zeugt und Neues hervorbringt.

Werfen wir einen Blick auf die Seiten seiner wissenschaftlichen Thätigkeit.

Leibniz war ursprünglich Jurist. Seine juristischen Schriften sind die frühsten (1668) und schon die Titel zeigen ihre reformatorische Richtung. Die eine ist eine neue Methode, die Rechtsgelehrsamkeit zu lernen und zu lehren, *nova methodus discendae docendaeque iurispru-*

dentiae; sie bezieht sich auf das geltende Recht des deutschen Reichs und enthält im Anfange ein Verzeichniss dessen, was in der Rechtswissenschaft vermisst wird (*catalogus desideratorum*). Eine andere will das *corpus iuris* zu einem System ordnen (*ratio corporis iuris reconcinnandi*). Leibniz war Publicist. Er griff mehrfach in politische Fragen seiner Zeit ein. Als z. B. 1677 beim Friedensschluss zu Nimwegen die französischen Gesandten keinen Gesandten der deutschen Fürsten ausser der Churfürsten zulassen wollten, schrieb er unter dem Namen *Caesarinus Fürstener* seine gelehrte Schrift über das Recht der Hoheit und der Gesandtschaft der deutschen Fürsten (*de iure suprematus ac legationis principum Germaniae*). Als später (1713) der Churfürst von Hannover König von England geworden und in England angegriffen und namentlich von Seiten der kirchlichen Gesinnung verdächtigt wurde: schrieb Leibniz, wenn auch ohne sich zur Schrift zu bekennen, den *Anti Jacobite*. Leibniz war Philolog. Wenigstens versuchte er sich an Etymologien, wie seine Collectaneen beweisen und fasste nach der Analogie der Algebra den Gedanken einer Universalsprache. Leibniz war Historiker. Davon zeugen seine grossen Sammlungen geschichtlicher Urkunden und Denkmäler, sein *codex iuris gentium diplomaticus*, seine *accessiones historicae*, seine *scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes*. Davon zeugen seine Annalen des Reichs, *annales imperii*. Leibniz war Mathematiker. Wenn er in den geschichtlichen Studien den Stoff zusammenbrachte, sichtete und darstellte und mit vastem Gedächtniss umfasste: so übte er in der Mathematik die entgegengesetzte Thätigkeit des Geistes; in der Mathematik brach er mit schöpferischem Scharfsinn neue Bahnen. Wir erinnern an seine Combinationsrechnung, an seine Dyadik, an seine Diffe-

rentialrechnung. Leibniz gehört zu jenen erfinderischen Köpfen, welche nicht bloss Einzelnes neu erkannten, sondern auch dem menschlichen Geiste ein neues Werkzeug schufen und dadurch seine allgemeine Macht zu erkennen steigerten. Leibniz war Physiker. Dahin gehört seine Nachricht über einen Fortschritt der Optik (1670), seine Theorie der abstracten und concreten Bewegung (1670), seine *protogaea* oder über den ersten Zustand der Erde (1693). Leibniz war Mechaniker. So erfand er eine Rechenmaschine und entwarf für den Harz eine Mühle, um das Wasser aus den Bergwerken zu schaffen. Wie Leibniz auf diesen Gebieten mit den äussern Kräften der Natur verkehrte, so beschäftigte er sich mit den höchsten Gedanken des nach innen gekehrten Geistes. Leibniz war Theolog. Mit Vorliebe ging er in kirchliche und dogmatische Fragen ein, wie sein Briefwechsel z. B. mit Arnauld, des Bosses, beweist. Seine Vertheidigung des Begriffs der Dreieinigkeit gegen den Socinianer Wissowatius (1710), sein viel besprochenes *systema theologicum* sind Belege dieser Richtung. — Nach diesen verschiedenartigen Gebieten, auf welchen Leibniz Meister oder doch heimischer Gast war, messen wir die Vielseitigkeit seines Geistes, seine Beweglichkeit in der Vielartigkeit der besondern Erkenntnisse.

Zwar thuts das viele Wissen nicht und schon der alte Heraklit sagt: „Vielwissen erzeugt nicht Vernunft.“ Aber Leibniz geht nicht in die Breite des Besondern, um die Tiefe des Allgemeinen aufzugeben. Den Forschungen und Erfindungen in den besondern Wissenschaften stehen bei Leibniz philosophische Untersuchungen gegenüber. Leibniz, obwol er den Gedanken einer Encyklopädie der Wissenschaften besonders lieb hatte, war kein blosser encyklopädischer Kopf; er war ein philosophischer Geist.

Wir fragen nun, wie sich bei ihm das philosophische Element zu den besondern Erkenntnissen verhält.

Campanella, der im 16ten und 17ten Jahrhundert die theologisch gefärbte scholastische Philosophie des Mittelalters bestritt, drang in der Philosophie, um Einseitigkeiten zu vermeiden, auf eine Berücksichtigung aller einzelnen Wissenschaften. Wer nur Theologie oder nur Mathematik oder nur Medizin studirt habe, bringe die Richtung dieser einseitig gepflegten Wissenschaft in die Philosophie hinein. Nach dieser Anforderung war niemand mehr, als Leibniz, zur Philosophie berufen. In einem so beweglichen Geiste, wie Leibniz war, begegnen sich die Analogien der einzelnen Wissenschaften, sie beleuchten sich wechselseitig, und werfen auch ihr Licht oder ihren Wiederschein in die allgemeine philosophische Ansicht.

Wir erläutern dies am besten an Leibnizens Begriff Gottes. Leibniz, ein genauer Kenner der Scholastik, hatte früh eine Richtung zur Theologie; und immer sucht er in dem Begriff Gottes, dem ursprünglich Guten und Vollkommenen, den Mittelpunkt der Betrachtung, den Stützpunkt der Weltansicht. Von der Gottheit als dem Vollkommenen kann nur das Vollkommene herrühren, das Vollkommenste unter dem Möglichen. Daraus schliesst Leibniz, dass die Welt, weil sie unter den möglichen wirklich geworden ist, auch die beste sei, und er entwirft in dieser Richtung seinen Optimismus. Er geht von der Voraussetzung aus, dass unendlich viele Welten ebenso möglich waren, als die wirklich gewordene. Jede mögliche Welt hatte so viel Anrecht, wirklich zu werden, als sie das Gute in sich darstellt. Die denkende Ursache der Welt konnte nur das Beste wählen. Wenn unter allen möglichen Welten keine die beste gewesen wäre, so hätte die vollkommene Weisheit, welche ebenso

geregelt ist, als die mathematische Wissenschaft, gar keine schaffen können. Weil Gott keine andere Welt geschaffen hat, ist es die beste Welt. Die Voraussetzung, nach welcher in dieser Ansicht die denkende Thätigkeit Gottes aufgefasst wird, ist eine mathematische Analogie. Das Mögliche spielt in Gottes Verstande, bis sich in der Vergleichung das Beste ausscheidet, auf ähnliche Weise, wie sich in der von Leibniz ausgebildeten Combinationsrechnung die Elemente zu den möglichen Complexionen versetzen und zusammenfügen. Wie die Combinationsrechnung die möglichen Fälle darstellen und berechnen lehrt, die sich unter bestimmten Bedingungen ergeben können: so entwirft und erwägt der combinirende Verstand Gottes das Mögliche in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit, um es dann nach dem Maass des Besten zu verwirklichen. — — In demselben Zusammenhange wendet Leibniz, um sich Gottes Geist vorzustellen, eine andere mathematische Analogie an. Er denkt sich ihn, wie einen construirenden Geometer, wenn er in dem kürzlich herausgegebenen *discours de métaphysique* vom Jahre 1685 sagt: „Gott hat das Vollkommenste gewählt, d. h. dasjenige, was zugleich das Einfachste in den Voraussetzungen und das Reichste in den Erscheinungen ist." In der arithmetischen Dyadik (1697) will er, indem er eine neue Rechnungsweise aus dem Zeichen des Nichts und der Einheit darstellt, ein Bild der Schöpfung aus dem Nichts und dem Einen (dem Schöpfer) entwerfen. In allen diesen Fällen erläutert die geistige That des mathematischen Verstandes die schöpferische That Gottes. Eben denselben Einfluss des Mathematikers auf den Philosophen kann man in Leibnizens logischer Theorie, in seiner Erkenntnisslehre nachweisen. In dem neuen Versuch über den menschlichen Verstand stellt er dem Empirismus Locke's, nach welchem der Geist eine leere

Tafel ist, die von der Erfahrung beschrieben wird, nothwendige Erkenntnisse entgegen, welche nicht aus der verworrenen Sinneserfahrung stammen können, nothwendige und allgemeine Wahrheiten, welche durch keine Induction von aussen kommen können. Allenthalben schwebt ihm dabei die Arithmetik und Geometrie vor. Der denkende Mathematiker gründet hier die tiefere logische Theorie.

Es mögen diese Beispiele genügen, um zu zeigen, wie die Beschäftigung mit den besondern Wissenschaften auf seine philosophische Ansicht einwirkte. Sie gab ihr Klarheit und Rückhalt.

Aber es fragt sich umgekehrt, welche Gewalt bei ihm das Allgemeine über das Besondere hatte. Die Kraft und die Eigenthümlichkeit des philosophischen Elements kann erst darin erkannt werden.

Allenthalben, wo Leibniz Besonderes behandelt, sehen wir ihn bis in die Principien gehen und er versucht auch, wie in der Monadologie, das Allgemeine zur Einheit zusammenzufassen. Aber wie seine philosophischen Schriften fast alle Gelegenheitsschriften sind, bald Briefe, bald Widerlegungen, wie z. B. von Locke in seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, von Bayle in der Theodicee: so ist überall die Weise, wie er philosophirte, mehr reflectirend, als deducirend, mehr kritisch, als schöpferisch. Freilich kann es, obwol das kritische Geschäft negativ ist, doch keine Kritik geben, die nicht auf dem Grunde eines positiven Gedankens ruhte — zumal in einem Leibniz. Aber die Entwicklung dieses Positiven tritt bei ihm gegen die Beurtheilung zurück. Die Ausführung ist mehr fragmentarisch, als systematisch. Leibniz ist fern von dem Ebenmaass, in welchem sich das Allgemeine und Besondere durchdringt und das Besondere behält gegen das Allgemeine in seinem Geiste

ein grosses Uebergewicht. Wenn man in Leibnizens Philosophie historisch die Ansätze der Gedanken aufsucht, so sinkt der Werth des anscheinend Ursprünglichen. Vergebens hat man in neuerer Zeit Leibniz aus Spinoza hervorgehen lassen; die dafür beigebrachten Beweise beruhten grossen Theils auf einem litterarischen Irrthum, indem man Leibnizens Schrift *de vita beata* für spinozistisch hielt, während sie nur historische Studien, nur eine Skizze aus Cartesius enthält. Auch das ist unhistorisch, dass Leibniz, der Cartesius genau kannte, je Cartesianer war. Leibniz selbst datirt den Ursprung seiner eigenen philosophischen Gedanken aus einer Zeit, da er Cartesius noch nicht gelesen. Aber Leibniz hatte früh die Alten, namentlich den Aristoteles studirt und war früh in den Scholastikern heimisch, wie schon seine erste Dissertation zeigt. Daran knüpft sich seine Richtung auf die Probleme der Theologie an, die er vom Beginn seiner Laufbahn bis zu Ende verfolgt. Daran seine platonischen und aristotelischen Begründungen. Aus dem Geist dieser Studien geht seine Richtung auf den Zweckbegriff im Gegensatz gegen die blinde Kraft hervor, seine praestabilirte Harmonie der Zwecke und Kräfte durch den Gedanken Gottes. Ja, man könnte selbst in der Monadenlehre Zusammenhänge mit Aristoteles finden; denn die Monaden sind die individuellen Gedanken Gottes, wie Zwecke, und Leibniz nennt sie selbst mit einem aristotelichen Ausdrucke Entelechien.

Um nicht im Allgemeinen zu schweben, sondern den Nachweis im Einzelnen zu suchen, heben wir als ein Beispiel Leibnizens Ansicht vom Naturrecht hervor. Vielleicht ist es auch in einer Zeit, in welcher alle geistigen Kräfte aufgeboten werden, das Recht in eine neue Formel zu fassen, von Interesse, den Grundbegriff des Rechts in einem Geiste, wie Leibniz war, zu erkennen. Wir

verweilen daher bei Leibnizens Grundbegriff vom Naturrecht etwas länger.

Es fehlt uns auch auf diesem Gebiete eine ausführliche Entwicklung; aber Leibniz bleibt sich in den Grundzügen gleich, mögen wir nun seine Aeusserungen in seiner schon 1667 geschriebenen Abhandlung *nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* (II. §. 72. ff. *ed. Dutens* IV, 3. p. 212) und die Aeusserungen wenige Jahre darauf in dem ersten Briefe an Arnauld (herausgegeben v. C. L. Grotefend p. 143) vergleichen, oder die im J. 1693 der Vorrede des *codex iuris gentium diplomaticus* eingefügte Darstellung (bei Dutens IV, 3. p. 291. ff. §. XI. ff.).

Die Rechtslehre, sagt Leibniz im *codex iuris gentium diplomaticus*, welche von Natur in enge Grenzen eingeschlossen ist, wird durch den menschlichen Geist unermesslich erweitert. Die Begriffe des Rechts und der Gerechtigkeit sind immer noch nicht hinlänglich klar. Das Recht (*ius*) ist ein sittliches Vermögen (*quaedam potentia moralis*) und die Verpflichtung (*obligatio*) eine sittliche Nothwendigkeit (*necessitas moralis*). Unter einer sittlichen verstehe ich diejenige, welche bei einem guten Manne (*apud virum bonum*) einer natürlichen gleich gilt; denn ein römischer Rechtslehrer hat Recht, wenn er sagt: dass wir thun können, was gegen die gute Sitte ist, dürfen wir nicht einmal annehmen. Ein guter Mann (*vir bonus*) ist aber der, welcher alle liebt, soweit es die Vernunft erlaubt. Wir erklären daher die Gerechtigkeit, welche die leitende Tugend der Menschenliebe ist, als die Liebe des Weisen (*caritas sapientis*) d. h. die Liebe, welche den Vorschriften der Weisheit folgt. — — Liebe (*caritas*) ist allgemeines Wohlwollen — — und lieben (*amare*) heisst sich an des Andern Glückseligkeit freuen, oder, was auf dasselbe hinausläuft,

fremde Glückseligkeit zur eigenen machen. Dadurch löst sich, sagt Leibniz, ein Knoten, der auch für die Theologie von Wichtigkeit ist, wie es eine edle Liebe gebe, die von Furcht und Hoffnung und Eigennutz frei sei. Denn wir nehmen die Glückseligkeit derjenigen, deren Nutzen uns erfreut, in die unsere auf, weil alles, was erfreut, für sich erstrebt wird. Und wie die Betrachtung des Schönen wohlgefällt und ein Gemälde Raphaels den einsichtigen Beschauer, obwol es keinen Gewinn bringt, gleich einem Abbild der Liebe entzückt: so geht diese Empfindung, wenn das Schöne auch der Glückseligkeit fähig ist, in wahre Liebe über. Aber die göttliche Liebe übertrifft jede andere, weil Gott am reinsten geliebt werden kann; denn es kann nichts Seligeres und nichts Schöneres und der Seligkeit Würdigeres gedacht werden. Und da Gott die höchste Macht und Weisheit ist, so nehmen wir, wenn wir weise sind, d. h. wenn wir ihn lieben, seine Seligkeit nicht blos in die unsere auf, sondern er wirkt sie auch. Weil aber Weisheit die Liebe leiten muss, so muss auch die Weisheit bestimmt werden; und wir genügen der Vorstellung der Menschen, wenn wir die **Weisheit** als Erkenntniss der Glückseligkeit erklären [1]). Wir werden dadurch auf die Glückseligkeit zurückgewiesen, die aber dieses Orts, sagt Leibniz, nicht weiter zu entwickeln ist.

Aus dieser Quelle fliesst, fährt er fort, das **Recht der Natur**, das drei Stufen hat: das **strenge Recht** in der ausgleichenden Gerechtigkeit des Verkehrs (in der *iustita commutativa*), die **Billigkeit** (oder im engern Sinne des Wortes **Liebe**) in der vertheilenden Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*), endlich **Frömmigkeit**

1) Dieselben kurzen Bestimmungen über die Liebe finden sich noch in dem Briefe an Hansch 1707. Bei Erdmann p. 445.

(oder **Redlichkeit**) in der allgemeinen Gerechtigkeit (also *ius strictum, aequitas, pietas* oder *probitas*). Daraus ergeben sich die allgemeinsten und verbreiteten Rechtsregeln, nämlich niemanden zu verletzten, jedem das Seinige zu geben, sittlich (oder vielmehr fromm) zu leben.

Es ist die Vorschrift des blossen oder strengen Rechts, niemanden zu verletzen, damit ihm nicht im Staate das Recht der Anklage, ausser dem Staate das Recht des Krieges gegeben werde. Daraus ergiebt sich die Gerechtigkeit, welche die Philosophen die commutative nennen, die ausgleichende Gerechtigkeit des Verkehrs. Leibniz bezieht sich dabei auf seine Jugendschrift über die Methode der Rechtswissenschaft, in welcher sich folgende Erläuterung findet (§. 74. IV, 3. p. 213). Das strenge Recht, sagt Leibniz dort, stammt aus der Bestimmung der Uebereinkunft (*ex terminorum definitione*) und ist, genau erwogen, nichts anders als das Recht des Krieges und Friedens. Denn zwischen Person und Person ist so lange ein Recht des Friedens, als der eine nicht den Krieg anfängt d. h. so lange er nicht verletzt. Aber zwischen Person und Sache ist, weil die Sache nicht Verstand hat, ein beständiges Recht des Krieges. Ein Löwe z. B. darf einen Menschen zerreissen und ein Berg den Menschen im Sturz erschlagen, dagegen darf der Mensch den Löwen bändigen und den Berg durchbrechen. Der Sieg einer Person über die Sache und die Gefangenschaft einer Sache heisst Besitz. Besitz also giebt einer Person Recht auf eine Sache nach dem Recht des Krieges, vorausgesetzt, dass sie herrenlos ist. Denn wenn die Sache einen Herren hat, so darf man sie ebenso wenig verletzen oder nehmen, als einen fremden Sklaven tödten oder einen überlaufenden fremden Sklaven aufnehmen. Wenn also einer den andern entweder

in der Person oder in seinen Sachen verletzt, so giebt er ihm das Recht des Krieges. Auf diese Weise bestimmt Leibniz das strenge Recht (das *ius strictum*), die unterste Stufe.

Die höhere Stufe nenne ich, fährt Leibniz im *codex iuris gentium diplomaticus* fort, die Billigkeit, oder, wenn man lieber will, Liebe (nämlich im engern Sinne), welche ich jenseits der starren Strenge des blossen Rechts auch auf diejenigen Verpflichtungen erstrecke, aus welchen ein Recht der Klage, um uns zu zwingen, den Betheiligten nicht gegeben wird, z. B. zur Dankbarkeit, zum Almosen. Und wie es auf der untersten Stufe galt, niemanden zu verletzen, so gilt es auf der mittlern, allen zu nützen, aber nach dem Maass, das jedem zukommt oder jeder verdient, da es nicht möglich ist, alle und jeden zu begünstigen. Deswegen gehört hierher die vertheilende Gerechtigkeit (die *iustitia distributiva*) und die Vorschrift des Rechts jedem das Seinige zu geben. Und hierauf beziehen sich im Staate die politischen Gesetze, welche für das Glück der Unterthanen sorgen und nicht selten bewirken, dass diejenigen, welche nur Anspruch des Verdienstes haben, ein Recht erlangen und nun fordern können, was für Andere zu leisten billig ist. Und während auf der untersten Stufe des Rechts keine Unterschiede der Menschen in Betracht kommen, ausser so weit sie aus dem Geschäft selbst entspringen, sondern alle Menschen für gleich gelten: so werden doch auf dieser höhern Stufe die Verdienste gewogen; daher ergeben sich hier Privilegien, Belohnungen, Strafen. — — Rücksicht auf die Personen findet da nicht Statt, wo wir im Verkehr fremde Güter eintauschen, sondern nur da, wo wir die unsern oder die Güter des Staates vertheilen. Hiernach sagt Leibniz in der Schrift über die Methode der Rechtswissenschaft (§. 75), dass die Billigkeit

d. h. das Verhältniss oder gleiche Verhältniss zweier oder mehrerer in der Harmonie oder Uebereinstimmung bestehe.

Die höchste Stufe des Rechts heisst Redlichkeit oder vielmehr Frömmigkeit. Denn was bis jetzt gesagt ist, kann so aufgefasst werden, dass es sich auf die Rücksichten des sterblichen Lebens beschränkt. Und zwar entsteht das blosse oder strenge Recht aus dem Princip den Frieden zu halten; die Billigkeit oder die Liebe strebt zu Höherem, um, so viel man kann, indem man Andern nützt, in der fremden Glückseligkeit die eigene zu mehren; und um es kurz zu sagen, das strenge Recht vermeidet Unheil, das höhere Recht strebt nach Glückseligkeit, aber nur wie sie in diesem sterblichen Leben Statt haben kann. Dass wir aber das Leben selbst und was das Leben wünschenswerth macht, einem grossen fremden Vortheil nachsetzen müssen und selbst die grössten Schmerzen für Andere ertragen sollen: das wird mehr von den Philosophen schön vorgeschrieben, als gründlich bewiesen. — — Um aber allgemein darzuthun, dass alles Sittliche nützlich ist und alles Unsittliche schädlich, muss man die Unsterblichkeit der Seele hinzunehmen und den Regierer des Alls, Gott. Dann sehen wir ein, dass wir alle in dem vollkommensten Staate leben unter einem Könige (*monarcha*), der nach seiner Weisheit nicht fehlen und dem nach seiner Macht niemand entgehen kann, der dergestalt zu lieben ist, dass einem solchen Herrn zu dienen Glückseligkeit wird. Wer ihm also sein Leben hingiebt, der gewinnt es nach Christi Lehre. Durch seine Macht und Vorsehung wird es bewirkt, dass alles Recht in That übergeht, dass niemand verletzt wird ausser von sich selbst, dass es keine gute That ohne Belohnung giebt, keine böse ohne Strafe. Weil nun, wie Christus lehrt, alle Haare auf unserm Haupte gezählt sind und nicht einmal ein Trunk Wassers

einem Dürstenden umsonst gegeben wird, so wird nichts in dem Gemeinwesen des Alls verabsäumt. Nach dieser Betrachtung heisst diese Gerechtigkeit die allgemeine (*iustitia universalis*) und umfasst alle Tugenden. Denn was sonst keinen andern angeht, z. B. unsern Leib und unser Eigenthum nicht zu missbrauchen, ist auch jenseits der menschlichen Gesetze durch ein natürliches Recht d. h. durch ewige Gesetze des göttlichen Rechts verboten, da wir uns und das Unsrige Gott schuldig sind. Denn wie dem Staate, so liegt noch mehr dem Universum daran, dass niemand das Seine missbrauche. Deswegen hat von hier aus die höchste Vorschrift des Rechts ihre Bedeutung, welche sittlich, d. h. fromm zu leben gebietet. Daher, sagt Leibniz, vermisst man noch in der Wissenschaft ein Natur- und Völkerrecht nach der Lehre der Christen d. h. (im Sinne der Zeugnisse Christi) nach dem höhern, nach dem göttlichen Geist der Weisen. In diesem Sinne erklärt Leibniz das Dasein Gottes, des weisesten und mächtigsten Wesens, für das letzte Fundament des Naturrechts (*d. meth. iurisp.* §. 76); denn der Nutzen des Menschengeschlechts und die Schönheit und Harmonie der Welt fallen ihm mit dem göttlichen Willen zusammen. Leibniz sagt in dem ersten Briefe an Arnauld (S. 143) in demselben Zusammenhange: es sei dasselbe, alle lieben und gerecht sein; und es sei dasselbe, alle lieben und Gott lieben, den Sitz der Harmonie der Welt (*sedem harmoniae universitatis*). Es ist dasselbe, sagt Leibniz an einem andern Ort (*observationes de principiis iuris* §. 13. Dutens IV, 3. p. 273), der Vernunft gehorchen und Gott gehorchen. Es ist aber Sache der höchsten Vernunft, dahin zu streben, dass des Guten so viel als möglich und so vielen als möglich zu Theil werde und so viel Glückseligkeit sich verbreite, als die Natur der Dinge zulässt.

Wenn hiernach die letzte Quelle des Rechts Gott ist, so ist Gott doch nicht anders Urheber der Gerechtigkeit als er Urheber der Wahrheit ist, nicht durch den Willen sondern sein Wesen. Die Gerechtigkeit hängt von den ewigen Wahrheiten ab, welche Gegenstand des göttlichen Verstandes sind. Sie bewahrt gewisse Gesetze der Gleichheit und des Ebenmaasses, welche nicht weniger in der unwandelbaren Natur der Dinge und den göttlichen Ideen gegründet sind, als die Principien der Geometrie und Arithmetik (*observationes de principiis iuris* §. 13. Dutens IV, 3. p. 273. *monita quaedam ad Sam. Pufendorf. principia.* Dutens IV, 3. p. 280).

Auf diese Weise bezeichnet Leibniz drei Stufen des Rechts, von denen immer die folgende vollkommner ist als die vorangehende, diese bestätigt, und, wenn ein Widerstreit eintritt, beschränkt (*nova methodus* §. 74).

Weit entfernt Recht und Sittliches, Legales und Moralisches, wie Spätere thaten, von einander zu scheiden, vertieft er das Naturrecht in die Menschenliebe, die Menschenliebe in die Gottesfurcht. Naturrecht und Ethik, Ethik und Theologie gehen noch Hand in Hand.

Wenn uns in den Grundzügen diese Ansicht gerade durch die Einheit des später Getrennten und Zerfallenen, durch den Einklang aller praktischen Sphären anzieht: so bleibt sie leider nur eine Ansicht in geistvollen Umrissen. Wir vermissen hier, wie öfter in Leibniz, die Ableitung aus einem höhern Allgemeinen und die Entwicklung in die Folgerungen des Besondern. Erst durch jene würde sie Glied in einem Ganzen, erst durch diese Macht im Einzelnen, erst durch beides wahrhaft das lösende Wort für die Räthsel streitender Rechtsbegriffe. Aus Leibnizens Schriften lässt sich im Wesentlichen kaum mehr als das Mitgetheilte über diesen Gegenstand entnehmen.

Werfen wir zunächst auf die Ableitung einen Blick. Es ist der allgemeine Grundgedanke, dass Gerechtigkeit die Liebe des Weisen und Weisheit die Erkenntniss der Glückseligkeit sei; und es sollen daraus die drei Stufen des strengen Rechts, der Billigkeit und der Frömmigkeit herfliessen. Wir übergehen es, dass die Gerechtigkeit schwerlich wie eine Art unter das Allgemeine der Liebe fallen kann. Wir mögen die Liebe als die Gesinnung bezeichnen, die auch durch die Gerechtigkeit durchgeht. Aber das Eigenthümliche der Gerechtigkeit hat eine Richtung auf das Maass des Besondern, auf die Gliederung des Allgemeinen. Es würde dies nur versteckt in dem zweiten Element der Erklärung liegen: Gerechtigkeit sei die Liebe des Weisen und Weisheit sei die Erkenntniss der Glückseligkeit. Sollte es darin liegen, sollte eine Anwendung auf das Besondere gefunden werden: so bedürfte der vieldeutige Ausdruck der Glückseligkeit einer Bestimmung. Nur von diesem Punkte her könnten Leibnizens formale Bestimmungen in die Sache übergehen. Aber gerade bei diesem Begriff bricht Leibniz ab. In dem Worte der Glückseligkeit sind alle einig, aber in dem Sinn ist die Auffassung so verschieden, als die ethischen Ansichten selbst. Gab es doch schon im Alterthum zwischen Epicureern und Peripatetikern, Stoikern und Neuplatonikern in der Bestimmung der Glückseligkeit des Streites genug! So lange Leibniz nicht sagt, was denn die Glückseligkeit sei, auf welche die Gerechtigkeit, die Liebe des Weisen, gerichtet ist; so lange fehlt den Umrissen der Inhalt, dem Allgemeinen die bestimmte Gestalt des Wesens, dem Wesen die Kraft besonderer Eigenschaften.

Leibniz müsste dabei in der Richtung seines Gedankenganges auf die prästabilirte Harmonie, auf die Harmonie der Zwecke im Universum und näher auf die

Harmonie der Zwecke im menschlichen Leben zurückgehen. Denn die Glückseligkeit, der letzte Begriff in Leibnizens ethischer Ansicht, kann nur eine Lust sein, die aus dieser Harmonie entspringt oder mit ihr eins ist. Daher setzt auch Leibniz als die höchste Stufe der Gerechtigkeit die Frömmigkeit (*pietas*). Denn Gott und Harmonie des Universums sind bei Leibniz immer so eins, wie die Quelle und ihr Wasser eins sind. Leibniz vertauscht beides nicht selten. Aber auch hier vermissen wir dasselbe. Harmonie drückt nur eine Form des Zusammen aus, eine Form und eine Beziehung gleichzeitiger Verhältnisse. Aber weder sind damit die wirklichen Elemente bezeichnet, welche in Harmonie treten — sind es Töne, sind es Gründe, sind es Zahlen, sind es Kräfte? — noch ist damit die Weise der Harmonie ausgedrückt; denn, wie die Musik uns lehrt, es giebt ihrer eine unendliche Fülle.

Sollte von der höchsten Stufe der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit, welche in der Liebe Gottes die Harmonie des Alls umfasst, zu den beiden andern Stufen, zur Billigkeit, welche jedem das Seine giebt, und zum strengen Recht, welches niemanden verletzt, ein Uebergang der Ableitung möglich sein: so durfte die Harmonie des Alls und in ihr die menschliche Glückseligkeit nicht ein blosser Anklang der Empfindung bleiben, sondern sie musste in ihren Elementen und in der Weise, wie sie die Elemente zusammenfasst, bestimmt werden. Denn wenn die Billigkeit vertheilende Gerechtigkeit ist, so bedarf sie aus dem Allgemeinen eines Maasses für den Unterschied des Besondern. Aber in den Worten der Harmonie, der Glückseligkeit, die nur eine Form des Daseins ausdrücken, sind keine Unterschiede gesetzt. Dasselbe gilt vom strengen Recht, das, indem es zu verletzen verbietet, gesetzte Unterschiede schützt und behauptet.

Unter diesen Verhältnissen kann es uns nicht wundern, dass bei Leibniz jeder Versuch fehlt, aus den allgemeinen Grundbegriffen Bestimmungen über das Recht der Personen oder Sachen oder Actionen abzuleiten oder daraus positive Rechtsverhältnisse zu beurtheilen. Das Allgemeine schwebt über das Besondere dahin, ohne sich in dem Besondern zu vollziehen und zu befestigen. Daher geschieht es auch, dass bei Leibniz im *codex iuris gentium* auf die allgemeinen Bestimmungen über das Naturrecht das willkürliche Recht, das nach den Bedingungen des Volkes und Landes in der Geschichte wechselt, und das positive göttliche Recht wie ein Anhang folgt. Es hätte sich doch darum handeln müssen, wie beide zu dem Naturrecht, dem Recht der unwandelbaren Vernunft, sich verhalten. Denn beide können nicht wie beigeordnete Arten neben dem Naturrecht stehen.

So haben Leibnizens Bestimmungen des Naturrechts das Schicksal geistvoller Umrisse; die Symmetrie des Gedankens erfreut, aber der Gedanke bleibt ohne Macht über die Dinge. Die Gedanken sind, wie Glanzpunkte, an den Stoff angesprengt, aber sie durchdringen oder erhellen ihn nicht, wie das Licht.

Wir betrachten endlich in Leibnizens Ansicht die historischen Elemente. Hier liegt ein augenscheinliches Beispiel, dass man Leibniz nicht an Spinoza anknüpfen darf. Von Spinozismus kann in Leibnizens Ansicht vom Naturrecht weder nach dem Inhalt der Sache, noch nach der Zeit die Rede sein; und zwar nicht nach dem Inhalt der Sache, da Spinoza göttliche Zwecke, in denen bei Leibniz der letzte Grund liegt, nicht anerkennt und er nur aus der Macht, der durch Einigkeit verstärkten Macht, die Rechtsbegriffe ableitet, und nicht nach der Zeit, da Leibnizens *nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* zwei Jahre vor Spinoza's *tra-*

ctatus theologico politicus erschien. Leibniz erinnert dagegen in der Schrift über die Methode der Rechtswissenschaft (§. 73. tom. IV, 3. p. 212. ed. Dutens) unter andern an Hobbes, der aus dem Krieg Aller gegen Alle im Naturzustande den Frieden im Staate sucht, an Hugo Grotius, der das Recht aus der Bewahrung der Gesellschaft vernünftiger Wesen ableitet, an Sfortia Pallavicini, der in dem weisen Ursprung der Natur, der Bewegung und Ruhe, den Ursprung des Rechts findet. Leibniz glaubt diese und andere in seiner Ansicht zu vereinigen. Allerdings führt das strenge Recht, Leibnizens erste Stufe, auf Hobbes Bestimmung zum Frieden; und die Billigkeit, die zweite Stufe, hat in den Zwecken der Gesellschaft ihr Maass, was an Grotius anstreift; und die Frömmigkeit, die höchste Stufe, geht auf den weisen Ursprung der Welt zurück und klingt an Sfortia Pallavicini an.

Aber die historischen Spuren gehen weiter zurück. Leibniz hatte auch auf diesem Gebiet den Aristoteles studirt. Was er in der Schrift über die Methode der Rechtswissenschaft von der Autarkie und Eudaimonie, dem Zwecke des Staates, sagt, ist aristotelisch. Sein kleiner deutscher Aufsatz über das Naturrecht und von den Gesellschaften erinnert ganz und gar an das erste Buch der Politik des Aristoteles. Es liegt daher nahe, auch mit der erörterten Ansicht den Aristoteles zu vergleichen.

Aristoteles behandelt den Begriff der Gerechtigkeit eigenthümlich und ausführlich im 5. Buche der nikomachischen Ethik. Er unterscheidet die allgemeine Gerechtigkeit von der besondern, die Gerechtigkeit im weitern Sinne von der engern. Die allgemeine Gerechtigkeit richtet sich nach dem Sinn des Gesetzes, das immer das Gute will und ist daher der ganzen Tugend

gleich. Die Gerechtigkeit im engern Sinne sieht entweder auf die Würdigkeit der Personen, dass sie Angemessenes empfangen — die *iustitia distributiva* — oder gleicht im Verkehr den erlittenen Schaden aus und geht insofern nur auf die Sache — *iustitia commutativa.*

Es liegen darin die drei Stufen des Leibniz vorgebildet.

Leibnizens strenges Recht verhütet den Schaden und ist nichts als die ausgleichende Gerechtigkeit des Aristoteles, die Billigkeit entspricht der vertheilenden, und die allgemeine Gerechtigkeit, bei Aristoteles nach dem Geist der gegebenen Gesetze als der Inbegriff aller Tugend bestimmt, bot sich leicht zu einer solchen theologischen Umbildung dar, dass sie zur *pietas* wurde. Schon bei dem Stoiker Chrysipp findet sich eine ähnliche Verwandlung desselben Begriffs.

Es bleibt dabei ungewiss, ob Leibniz die aristotelischen Elemente unmittelbar oder etwa durch das Mittel der Scholastiker oder der Prolegomena des Hugo Grotius empfing.

Den alten drei Rechtsregeln gab Leibniz in ihrem Parallelismus mit den drei Stufen einen tiefern und gleichsam systematischen Sinn.

So war Leibniz auf diesem Gebiete nicht ursprünglich, aber er verschmilzt Gegebenes, er giebt Ueberliefertem eine neue Stellung und beleuchtet es mit neuen Beziehungen.

Dies Beispiel steht in Leibniz nicht einsam da. Allenthalben sieht der tiefer Blickende die Fäden historischer Anknüpfungen. Leibniz ist überhaupt Meister, wo er in leichten, aber festen Zügen, in kurzen, aber gedrungenen Worten Punkte aus der Geschichte der Philosophie behandelt, z. B. in dem Briefe an Hansch *de enthusiasmo Platonico.*

Obgleich nun, wie wir sahen, Leibnizens Grösse darin besteht, dass er nicht allein die Fülle des Wissbaren, die Breite des Besonderen, sondern auch die Einheit der Principien, die Tiefe des Allgemeinen beherrscht: so kann es uns doch nicht zweifelhaft sein, auf welche Seite die grössere Macht seines Geistes fällt. Die Richtung auf das Besondere, in der er gelehrt und schöpferisch war, überwiegt bei ihm die Richtung auf das Allgemeine, in welcher er zumeist Altes durch neue Beziehungen belebte, aber das Eigene und Neue nicht durchführte.

Auch in dieser Hinsicht ist zwischen Leibniz und Spinoza, seinem ältern Zeitgenossen, ein Gegensatz. **Während sich bei Spinoza der Stoff in die höchste Einfachheit zusammenzieht, während sich Spinoza in der Einheit des Princips und der strengen Ableitung hält:** arbeitet Leibniz in dem Stoff und sein Allgemeines schwebt nicht selten darüber oder bewegt sich daran herum. Während Spinoza kühn mit der überkommenen Gestalt der Wissenschaft bricht, wo sie sich seiner Einheit entgegenstellt, namentlich mit der Theologie: hat Leibniz eine Rücksicht gegen das Ueberlieferte, die ihn selbst zu unphilosophischen Accommodationen führt (wie z. B. in der Transsubstantiationslehre). Daher wird der philosophischen Forderung gegenüber seine Stärke, die Vertrautheit mit dem Besondern, nicht selten zur Schwäche.

Es wird durch dies Urtheil der Grösse Leibnizens nichts entzogen. Vielseitig in dem Umfang seines Blicks und in jeder Richtung der Wissenschaft zu Hause, gründlich in dem Inhalt und belebend in der Form, scharfsinnig in der Entdeckung des Fehlenden und erfinderisch in der Lösung der Aufgaben, voll Lichtblicke vom Allgemeinen her und geistreich in der bündigen und doch

anschaulichen Darstellung wirkte Leibniz fast ein Jahrhundert lang mit unmittelbar anregender Kraft. Wir sehen seine Wirkung nicht blos in den Wissenschaften, welche seine Gedanken ausarbeiten, nicht blos in der Philosophie, in welcher Christian Wolf das in die Breite führte, was Leibniz in der Enge gehalten hatte, sondern selbst in unserer entstehenden Nationallitteratur, z. B. in einem Geiste, wie Lessing.

Wie Leibniz in sich die verschiedensten Wissenschaften vereinigte und in gegenseitigen Verkehr brachte: so entwarf er für denselben Verkehr die Societät der Wissenschaften zu Berlin. Schon im Jahre 1696 schrieb er an Placcius [1]): „Zu wünschen wäre es, dass es eine universale Gesellschaft unter den Gelehrten gäbe, welche aber gleichsam in verschiedene Collegien getheilt wäre. Denn der Zusammenhang der verschiedenen Theile der Gelehrsamkeit ist so gross, dass sie nicht besser als durch wechselseitige Harmonie und ein gewisses Einverständniss gefördert werden können.“ Daher wollte Leibniz in dem Verein einer solchen Gesellschaft Austausch und anregende Berührung und mitten in der Theilung der wissenschaftlichen Arbeit die Einheit der gegenseitigen Förderung; er wollte in ihren Denkschriften nicht blos eine Niederlage gelehrten Stoffs, sondern auch eine zeugende Kraft des Gedankens; er gründete in ihr nicht blos eine Friedensstätte der Wissenschaft, sondern wollte in ihr, indem er sie zu einer teutschgesinnten Gesellschaft bestellte, auch eine geistige Macht für die deutsche Nation. Der Akademie, die in ihrem anderthalbhundertjährigen Bestand manchen Wechsel der Zeitläufte er-

---

1) Guhrauer Leibnitz II. S. 181.

lebte, möge es auch jetzt gelingen, in Leibnizens Sinne zu wirken!

An die Akademie ergeht eigentlich auch wie ein Vermächtniss ihres Stifters die schön geschriebene deutsche Ermahnung, die von ungewissem Datum kürzlich aus den Handschriften der Königl. Bibliothek zu Hannover herausgegeben ist. „Leibnizens Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben samt beigefügten Vorschlag einer Teutschgesinnten Gesellschaft.“ [1]) Leibniz hatte eine edle deutsche Gesinnung, wenn auch seine Vaterlandsliebe noch mit vielen Elementen versetzt war, die wir heute bekämpfen, mit reichsständischem und kurfürstlichem und fürstlichem Particularismus. Er liebt Deutschland mit allen Flecken und Gebrechen. Sein Wort klingt noch wie zu unserer Zeit gesprochen, wenn er in dieser Schrift die Klugdünkenden in Deutschland straft, die die deutsche Freiheit und deutsche Ordnung untergraben. „Ihr hochfliegender Verstand ist dahin kommen, dass sie die Religion vor einen Zaum des Pöbels und die Freiheit vor eine Einbildung der Einfältigen halten. — — — Solche Leute soll man billig fliehen und hassen, gleich wie die so die Brunnen vergiften. Denn sie wollen die Brunnquell gemeiner Ruhe verderben und die Zufriedenheit der Gemüther verstören, gleichwie die so schreckliche Dinge aufssprengen, und dadurch die Herzen der Menschen ängstigen; sie sind denen gleich, so einen Gesunden bereden, dass er kranck sei und verursachen dadurch, dass er sich lege, anstatt dass sie unsere Wunden mit Oel lindern solten, so reiben sie solche mit Salz und Essig.

---

1) Herausgegeben von Dr. C. L. Grotefend. 1847.

Aber wir sind Gottlob noch nicht so unglücklich, und unser Kleinod ist noch nicht verlohren; unsere Krone ist von uns noch nicht genommen und unsere Wohlfahrt steht in unsern Handen." Möge sich Leibnizens Wort heute an uns Deutschen bewähren, wenn er weiter sagt, dass es in unserer — der Deutschen — Macht sei glückselig zu sein!

VII. Bruchstücke in Leibnizens Nachlass zum Naturrecht gehörig.

Die Königliche Bibliothek zu Hannover bewahrt in Leibnizens reichem handschriftlichen Nachlass auch einige noch nicht herausgegebene Entwürfe, welche sich auf das Naturrecht beziehen[1]). Der Verfasser der vorliegenden Beiträge verdankt der Königl. Hannoverschen Regierung den Einblick in diese Anfänge grösserer Pläne und die wohlwollende Erlaubniss zur Veröffentlichung geeigneter Partien.

Leibniz beschäftigte sich früh mit den philosophischen Grundbegriffen des Rechts und aus dieser frühen Zeit mögen die lateinischen Aufsätze stammen, welche in dem Katalog als *elementa iuris naturalis* und sammt dem *initium institutionum iuris perpetui* als *disquisitiones ad elementa iuris* überschrieben sind, aus einer spätern hingegen die französischen Aufsätze, welche in dem Fascikel als *méditation sur la notion commune de*

1) H. F. W. Hinrichs Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch philosophischer Entwickelung. 1852. III. S. 59.

la justice par Leibniz bezeichnet sind. Jene haben einen strengern Charakter, diese sind in geistreicher Leichtigkeit gemeinfasslicher, als wären sie für höhere Kreise der grossen Welt bestimmt.

Einer der letztern verflicht nicht ohne Courtoisie die Namen der Königin Elisabeth, der Königin Anna und der Königin von Preussen in einen Ausdruck für die Eigenschaften der göttlichen Monarchie. Hiernach fällt dieser Aufsatz, von Leibnizens Hand geschrieben, auf jeden Fall später als 1701 und wahrscheinlich vor 1705. Die Grundgedanken dieses Entwurfs stimmen mit den anderweitig bekannten Ansichten Leibnizens überein; kritische Bemerkungen über Hobbes und Filmer sind beigefügt.

Die lateinischen Aufsätze enthalten namentlich wiederholte Versuche den Begriff *iustitia* und *iurisprudentia* zu definiren und sind, wie es scheint, zum Theil nur Vorarbeiten, aus welchen Leibniz, was er später über die Principien des Rechts sagte und z. B. in die Einleitung des *codex iuris gentium diplomaticus* aufnahm, zusammengefasst hat. Das Meiste besteht aus abgerissenen Versuchen. Mehrere Bogen enthalten nur Notate, zum Theil litterarischen Inhalts, unter allgemeine juristische *loci* gestellt z. B. *qualitas moralis*, *persona*, *obiectum*, *causa obligationis*, *destructio obligationis*, *praescriptio* u. s. w. Sechs eng geschriebene Bogen von Leibnizens Hand bilden eine fortlaufende Reihenfolge und behandeln die Grundbeziehungen des Vortheils und Schadens für den Begriff der Gerechtigkeit.

In einem Schreiben an Johann Friedrich, Herzog von Hannover, vom Jahre 1673 sagt Leibniz: „In Philosophia Morali und Jurisprudentia habe ich vor, erstlich *Elementa iuris naturalis*, so ein kleines Werk seyn, aber viel in sich begreifen wird, mit solcher Klarheit und

Kürze, dass auch die wichtigsten Fragen *iuris gentium* und *publici* von jedem vernünftigen Menschen, wenn er nur dem darin vorgeschriebenen Methodo folgen will, erörtert werden können.“ 1) Es ist schwer auszumachen, wie weit die im Nachlass aufbehaltenen zerstreuten Versuche bereits für diese *elementa iuris naturalis* bestimmt waren. Auf jeden Fall gehören dahin zwei Bogen von Leibnizens Hand, beginnend: *Jus in quo versamur est scientia caritatis et iustitia caritas sapientis.* Sie enthalten namentlich die drei Stufen der Gerechtigkeit mit einigen Ausführungen und schliessen mit der Eintheilung der *elementa*, so dass man aus folgenden Worten den Plan der beabsichtigten Schrift übersieht.

Itaque Elementa iuris naturalis traditurо primum exponenda essent principia iustitiae communia de caritate sapientis, deinde ius privatum seu praecepta iustitiae commutativae, de eo quod observatur inter homines quatenus aequales habentur, tertio ius publicum de dispensatione bonorum malorumque communium inter inaequales ad maius commune in hac vita bonum, quarto ius internum de virtute universa et obligatione naturali erga Deum, ut felicitati perpetuae consulamus. His iam subiicienda sunt Elementa iuris legitimi humani ac divini, humani tum in republica nostra tum inter gentes, divini in Ecclesia universali. Jus autem legitimum traditur enumerando officia magistratuum et privatorum, quae legibus (sub quibus hic mores comprehendo) definiuntur.

---

1) Guhrauer Leibnitz's deutsche Schriften I. S. 281 vgl. den ersten Brief an Arnauld etwa vom J. 1671 oder 72 C. L. Grotefend Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen von Hessen. Hannover 1846. S. 143.

Wenn Leibniz, wie in der vorangehenden Abhandlung S. 246 bemerkt wurde, in der Wissenschaft ein Natur- und Völkerrecht nach der Lehre der Christen noch vermisste, so findet sich zur Ausfüllung dieser Lücke ein erster Anfang vor; es sind vier sehr eng und flüchtig geschriebene Quartseiten, mit der Bezeichnung *Tabulae duae disciplinae iuris naturalis et gentium secundum disciplinam Christianorum* von Leibnizens eigener Hand, welche den Inhalt eines solchen *ius internum* und *externum* kurz entwerfen und nach den Materien verzeichnen.

Für die Auffassung der allgemeinsten Begriffe in Leibnizens Geiste dürfte ein Aufsatz, der, mit den Vorbereitungen vorliegend, schon äusserlich in der distincten Abschrift von Leibnizens eigener Hand und noch mehr in der bündigen geschlossenen Darstellung das Zeichen einer gewissen Vollendung an sich trägt, von einiger Bedeutung sein. Auf fünf Folioseiten deutlich abgesetzt, beginnt er mit den Worten: *Justitia est habitus (seu status confirmatus) viri boni* und verfolgt in fortschreitender Zergliederung diese vorangestellte Definition in die allgemeinsten Elemente.

Ehe wir diesen Aufsatz, den man *definitio iustitiae universalis* überschreiben könnte, folgen lassen und mit einigen Bemerkungen begleiten, möge noch aus diesen Studien Leibnizens für das Naturrecht etwas Allgemeineres hervorgehoben werden.

Es ist für Leibniz bezeichnend, dass er die Principien des Naturrechts in das theologische Element hinein verfolgt, und zwar nicht blos theoretisch, sondern auch nach dem praktischen Einfluss. Um das Gewicht des selbstischen Nutzens zu überwinden und allgemein darzuthun, dass alles Sittliche nützlich und alles Unsitt-

liche schädlich sei, zieht Leibniz in die Betrachtung des Rechts die Unsterblichkeit der Seele und die Regierung Gottes hinein. Diese schon in der vorangehenden Abhandlung berührte Beziehung (s. oben S. 245) wiederholt sich in den nachgelassenen Aufsätzen vielfach z. B. in dem französischen, welcher beginnt: *La plus part des questions du droit* u. s. w. Es heisst darin unter Anderm: *Cependant le bien particulier ne s'y trouueroit point en certains cas, si Dieu et l'immortalité n'entroient en ligne de compte. Mais quand on y a egard, on trouue tousjours son propre bien dans le bien general.* Leibniz führt in dieser Richtung die allgemeine Gerechtigkeit in die Frömmigkeit über. Aber er setzt in demselben Aufsatz an einer Stelle, welche auch für den historischen Ursprung seiner Ansicht eine bestätigende Bemerkung enthält, (s. oben S. 251 f.) Folgendes hinzu: *Il est vray qu'Aristote a reconnu cette justice Universelle, quoiqu'il ne l'ait point rapportée à Dieu, et je trouve beau en luy d'en avoir eu neantmoins une si haute idée; mais c'est qu'un Gouvernement ou Estat bien formé lui tient lieu de Dieu en terres et que ce Gouvernement fera ce qu'il pourra pour obliger les hommes à estre vertueux.*

Leibniz, der auf solche Weise den Grund des Rechts in den Willen Gottes vertieft, ist dabei weit entfernt, das Recht in eine willkürliche Satzung der göttlichen Macht zu verwandeln. Wo dies geschieht, geht die philosophische Forschung, welche nach dem nothwendigen Grunde fragt, zu Ende. Leibniz hat in dem Briefe an Molanus, den Abt von Loccum, über Pufendorf's Buch *de officio hominis et civis* die Widersprüche einer solchen Ansicht, welche das Recht nur von dem Willen und der Macht des Höhern, aber nicht aus der noth-

wendigen Natur der Sache ableitet, ins Licht gesetzt [1]. „Die Norm der Handlungen oder die Natur des Gerechten hängt nicht von Gottes freiem Beschluss ab, sondern von den ewigen Wahrheiten, den Gegenständen des göttlichen Verstandes. Die Gerechtigkeit würde keine Wesenseigenschaft Gottes sein, wenn er selbst erst Recht und Gerechtigkeit nach Gutdünken stiftete. Die Gerechtigkeit bewahrt gewisse Gesetze des Gleichen und Proportionalen, welche nicht weniger in der unveränderlichen Natur der Dinge und den göttlichen Ideen gegründet sind, als die Principien der Arithmetik und Geometrie. Wer behauptet, dass die Gerechtigkeit und die Güte in ihrer innern Natur von dem göttlichen Gutdünken abhängen, muss dasselbe von der Wahrheit behaupten, als ob nur, weil Gott es befiehlt, das Dreieck dreiseitig, Widersprechendes unverträglich wäre und es auch nur darum einen Gott gäbe. Es würde auch folgen, dass Gott, da er das Recht selbst machte, auch einen Unschuldigen verurtheilen könnte" [2]. Der göttliche Verstand sieht das Nothwendige ein und der göttliche Wille führt vermöge seiner Güte aus dem Vielen, das möglich ist, das Beste zur Wirklichkeit.

In diesem selben Sinne ist ein französischer Aufsatz verfasst, welcher in einer von Leibniz corrigirten Abschrift auf fünf Blättern vorliegt. Es wird darin die Gerechtigkeit aus der Uebereinstimmung der göttlichen Weisheit und Güte abgeleitet. Zu Anfang heisst es:

On convient que tout ce que Dieu veut est bon et juste. Mais on demande s'il est bon et juste par ce

---

1) bei Dutens IV, 3. p. 275 ff., besonders p. 280. vgl. Robert Zimmermann das Rechtsprincip bei Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsphilosophie. Wien 1852.

2) Vgl. oben S. 133 f. und S. 247.

que Dieu le veut ou si Dieu le veut par ce qu'il est bon et juste; c'est à dire si la justice ou la bonté est arbitraire, ou si elle consiste dans les verités necessaires et eternelles de la nature des choses, comme les nombres et les proportions.

La premiere opinion a esté suivie par quelques philosophes et par quelques theologiens Romanistes et Reformés; mais les Reformés d'aujourdhuy rejettent ordinairement cette doctrine; comme font aussi tous nos Theologiens et la plus part de ceux de l'Eglise Romaine.

En effet elle détruiroit la justice de Dieu, car pourquoy le louer par ce qu'il agit selon la justice, si la notion de la justice chez luy n'adjoute rien à celle de l'action? Et de dire, stat pro ratione voluntas, ma volonté me tient lieu de raison, c'est proprement la devise d'un tyran. De plus cette opinion ne discerneroit point assés Dieu et le diable. Car si le diable c'est à dire une puissance intelligente invisible fort grande et fort mal faisante estoit le maistre du monde, ce Diable ou ce Dieu ne laisseroit pas d'estre mechant, bien qu'il faudroit l'honnorer par force, comme quelques peuples honorent de tels dieux imaginaires, dans l'opinion de les porter par là a faire moins de mal.

C'est pourquoy certaines personnes, trop addonnées au droit absolu de Dieu, qui ont crû qu'il pouuoit condamner justement les innocens et memes que cela arrivoit peut estre, ont fait du tort aux attributs, qui rendent Dieu aimable, et ayant détruit l'amour de Dieu, ils n'en ont laissé que la crainte. En effet ceux qui croyent (par exemple) que les enfans morts sans baptême sont plongés dans les flammes eternelles, doivent avoir une tres foible idée de la

bonté et de la justice de Dieu et blessent sans y penser ce qu'il y a de plus essentiel dans la religion.

La Sainte Ecriture nous donne aussi une toute autre idée de cette souueraine substance, en parlant si souuent et si fortement de la bonté de Dieu, et l'introduisant comme une personne qui se justifie contre les plaintes. Et dans l'Histoire de la Creation du monde l'Ecriture dit que Dieu considera ce qu'il avoit fait, et le trouua bon. C'est à dire il estoit content de son ouurage et avoit raison de l'estre. C'est une maniere de parler humaine, qui semble employée exprés pour marquer que la bonté des actions et productions de Dieu ne depend pas de sa volonté, mais de leur nature; autrement il n'auroit que faire de regarder ce qu'il veut et fait, pour examiner s'il est bon et pour se justifier auprés de soy même en Souuerain sage.

Ainsi Tous nos Theologiens et la plus part de ceux de l'Eglise Romaine, comme aussi les anciens peres de l'Eglise, et les plus sages et plus estimés des philosophes, ont esté pour le second parti, qui veut que la bonté et la justice ont leur raisons independantes de la volonté et de la force.

u. s. w.

Leibniz besteht allenthalben auf diesen Grund des an sich Nothwendigen, welches, gleichsam vor dem Verstande, durch den göttlichen Verstand Erkenntniss und durch den göttlichen Willen Wirklichkeit wird. Mit der eben mitgetheilten Stelle stimmt namentlich der Eingang des *discours metaphysique*, welchen Leibniz im Jahre 1686 durch den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels an Arnauld übersendet[1]), auch im Einzelnen

1) C. L. Grotefend Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld

sehr überein. „Gott hat keinen ausgelassenen Machtwillen, sondern will alles aus **Ursach und zum Besten**," sagt Leibniz in der schönen deutschen Schrift „von der wahren *Theologia mystica*" [1]).

Auf diesen letzten Grund des Besten sucht Leibniz in dem folgenden Aufsatz, welchen wir aus dem Nachlass unverkürzt herausheben, das Recht und die Gerechtigkeit zurückzuführen. Wir geben ihm die **Ueberschrift**:

Definitio iustitiae universalis

und setzen zur Gliederung den Abschnitten Zahlen vor.

1\. *IUSTITIA est habitus (seu status confirmatus) viri boni.*

Confirmatus inquam, non ut mutari non possit, sed non facile ut possit.

Iustum licitum		*possibile*	
Iniustum illicitum	*est quicquid*	*impossibile*	*est fieri a viro bono.*
Aequum debitum		*necessarium*	
Indifferens		*contingens*	

Sapienter ICti Romani legibus indefinibilia remittunt toties ad arbitrium boni viri, quemadmodum Aristoteles in Ethicis omnia regulis non comprehendenda ad arbitrium prudentis, ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε [2]).

Ius est potentia } *viri boni.*
Obligatio est necessitas }

---

und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Hannover 1846. S. 1 f. S. 152.

1) Guhrauer Leibnitz's deutsche Schriften 1838. I. S. 412.

2) Vgl. eth. Nicom. II, 6. p. 1107 a 1.

Huc pertinet sapiens ICti veteris sententia, quae facta laedunt pietatem existimationem verecundiam nostram, et generaliter quae contra bonos mores sunt ea nec facere nos posse credendum est[1]). *Potentia occidendi innocentem locum habet in robusto, non in robusto et simul bono, manibus ei velut superiore quadam vi ligatis.* Er kans nicht übers Herz bringen, *uti significanter Germani loquuntur. Iniustum est quod absurdum est, quod contradictionem implicat fieri a viro bono. Quod ergo Grotius Ius et Obligationem vocat qualitates morales*[2]), *id sic capiendum, esse attributa viri boni in respectu ad agendum patiendumve. Qualitas enim est attributum in respectu ad agendum et patiendum.*

Possibile		*potest*	
Impossibile		*non potest*	
	est quicquid		*fieri.*
Necessarium		*non potest non*	
Contingens		*potest non*	

Omnes ergo modalium complicationes transpositiones oppositiones ab Aristotele[3]) *et Interpretibus demonstratae ad haec nostra*

---

1) Es ist der Ausspruch des Papinian in digest. XXVIII, 7. 15.

2) Nachdem Hugo Grotius den Ursprung des Rechts auf die Gesellschaft zurückgeführt hat, sagt er de iure belli et pacis I, 1. §. 4.: ab hac iuris definitione diversa est altera, sed ab hac ipsa veniens, quae ad personam refertur: quo sensu ius est qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum.

3) de interpretatione c. 13. p. 22 a 14.

iuris modalia non inutiliter transferri possunt.

a) *b)* *c)*

2. ***VIR BONUS** est quisquis amat omnes.*

a) *uti persona est, quisquis amat se, seu voluptate ducitur et dolore. Brutis nec voluptas nec dolor, de quo suo loco.*

b) *Caritatis et Iustitiae inseparabilis tractatio. Non Moses aliter, non Christus, non Apostoli, non veteres Christiani iustitiae regulam dedere, nisi in dilectione. Nihil Platonici, nihil Theologi Mystici, nihil omnium gentium partiumque homines Pii celebrant magis, inclamant, urgent, quam Amorem. Ego quoque post tentatas innumerabiles iustitiae notiones in hac tandem conquievi, hanc primam reperi et universalem et reciprocantem.*

c) *Omnes, scilicet personas; nam si quem sublato Deo solum in orbe habitantem omnia evertere, deformare, vastare ponamus, non iniustus erit sed stultus. Omnes vero amaremus omnes, si modo intueremur, si oculos attolleremus ad Harmoniam universalem. Nunc amore nostri occoecati, et vel ambitione aut avaritia furentes, vel luxu torpentes, alios sine animi adversione videmus, agimus in mundo, in maximo coetu, velut soli, instar vermis in homine vivo nati, qui structurae admirabilis rationisque totam machinam animantis ignarus incuriosusve, et tantum sibi natus, nobilissima membra sine delectu consumit. Quotusquisque est quem pernoscere curemus, quem non ad primum*

conspectum aut oderimus aut contemnamus miserabili temeritate praeiudiciorum? Quos ediscimus, ideo tantum exploramus, ut liceat contemnere aut odisse, id est ut rideamus aut deprimamus, vel ad summum, ut utamur, etiam cum ipsorum consumtione, qualis in iumenta nostra benevolentia est; non ut amemus. Ita alter alteri occlusus, caecorum instar capitibus concurrimus, cum late omnibus pateat via, modo invicem aperiremur. Possemus amore mutuo eoque sincero non securi tantum, sed et beati esse, et vere frui commoditate vitae; nunc cruciamur cruciamusque invicem et mutua culpa stultam malitiam alternis incusamus. Caeterum etsi iusti seu boni sit amare omnes, sunt tamen gradus amori. In scelerato simul et inepto humanitas tamen amatur, in simplice probitas, in nebulone ingenium, in omnium pessimo saltem materia boni. Est enim connexus amori summus conatus quaerendi bonum amati; cuius ergo bonum quaeri potest, is amari potest; quisquis potest, debet. Sufficit ergo ad amorem etiam pessimi capacitas boni. Sed in casu concursus cedere deteriori debet. Quia emendationes multiplicationis potius quam additionis naturam habent, plus ergo boni addit emendatio meliori quam deteriori, etiam caeteris paribus. Quia si duo numeri per eundem multiplicentur, factus a maiore plus addit multiplicato quam factus a minore. Bis duo sunt 4, bis 3 sunt 6. Multiplicatio ergo per binarium ad 2 addit 2, ad 3 addit 3. Quanto

quis plus habet, tanto plus multiplicatione lucratur. Emendationes autem multiplicationis naturam habere alibi ostendetur.

3. ***AMAMUS*** *eum cuius felicitate delectamur. Appetitus unionis non est amor.* Lieben das man vor liebe fressen möchte. *Uti vulgo dicimur cibos amare, quorum sensu delectamur. Ita enim etiam lupus dicendus est agnum amare. Amor ergo venereus toto genere differt a vero. Caeterum ex hac definitione multa praeclara theoremata maximi in theologia et re morali momenti demonstrari possunt.*

4. ***IS QUI*** [1] *seu* ***PERSONA*** *est cuius aliqua voluntas est. Seu cuius datur cogitatio, affectus, voluptas, dolor.*

In Brutis non est voluptas et dolor, non sensus, nedum ratio. Nam quemadmodum ***Vita*** *id est motus spontaneus varius non est in plantis brutisque nisi simulate; putamus enim sponte moveri, quia motores non videmus: ita* ***sensus*** *quoque id est actio in passionem suam. Externa sensus sunt in bruto, repraesentatio scilicet et actio regularis. Omne enim sentiens tum repraesentat obiectum instar speculi, tum regulariter agit ordinateque ad finem instar horologii. Si quis speculum nunc primum videret sine doctore, credo cognitionem in eo quandam sibi imaginaretur; (quemadmodum Indi*

---

1) Is qui nimmt das eum cuius felicitate delectamur (in 3) auf.

literas Hispanorum internuncias sapientes et arcani participes arbitrabantur) si horologium, voluntatem. Si est in brutis voluptas et dolor, certissime demonstrabo esse et rationem, sed qualis primum infantium est, experientia non excitatam, suo tempore se exserturam. Nam etsi omnes homines muti surdique essent, gestibus tamen invento communicatoque notarum quarundam usu, loquerentur. Denique innoxias bestias quam misere torquemus; si quis in illis sensus, inexcusabili crudelitate. Dantur vero et personae civiles, ut collegia, quia habent voluntatem, eam nimirum quam membra componentia seu personae naturales pro persona omnium in casu dissensus haberi voluere, sive ea numero sive quod difficillimum, rationum pondere sive sorte aliisve modis determinetur. Unde Personae imperfectae sunt ea Corpora, in quibus ipsa constitutionis vi res exitum aliquando habere non potest, ac proinde iure dissolvi corpus. Qualia sunt in quibus unanimia, quae vocant, exiguntur, aut amicabiles illae compositiones pro sacra ancora habentur.

VOLUNTAS est conatus cogitantis.
Conatus est initium actionis.
Cogitatio est actio in se ipsum.

Quicquid agit in se ipsum, eius aliqua memoria est (meminimus enim cum nos sensisse sentimus), ac proinde perceptio harmoniae aut anarmoniae seu voluptatis et doloris, comparato sensu vetere et novo. Opinio quoque seu inde collecta exspectatio sensus

futuri atque hinc demum conatus agendi seu voluntas.

Actio eius est cuius mutatio causa mutationis.

Mutatio est initium unius et finis alterius.

Etiam in Deo mutatio est, quia actio, sed qualis quantitas in angulo aliisque non-extensis. De quo suo loco.

Causa est inferens natura prius illato.

Dantur inferentia illatis posteriora. Nam effectus saepe infert causam. Quando dico: Si A est, etiam B est, A est Inferens, B Illatum.

Natura prius est licet non tempore, quicquid ante alterum clare cogitari potest, non alterum ante ipsum.

Quemadmodum Tempore prius est quicquid ante alterum sentiri potest, non alterum ante ipsum. Natura prius est essentia, tempore existentia. Cogitatione essentiam, sensu existentiam metimur. Ita efficiens est tempore prius effecto, sed actio non est nisi natura prior passione.

5. *FELICITAS est status personae optimus.*

Cum autem detur bonorum progressus in infinitum, consequens est statum optimum consistere in non impedito ad ulteriora semper bona progressu. Quies in appetendo seu status in quo nihil optes non quies est sed torpor: ne sentit quidem bonum suum qui non saltem optat continuationem. Caeterum felicitatem consistere in exquisitissimo bonorum suorum sensu seu optima opinione de se ipso, ostendemus suo loco.

Status est aggregatum accidentium.

Uti forma est aggregatum affectionum.

Accidens hoc loco est attributum contingens.

Uti affectio attributum necessarium.

Attributum est praedicatum aliud quam nomen.

Ita nomen hominis est homo, praedicatum rationalis.

Nomen est praedicatum rei primum.

Subiectum est aliis praedicatis. Ipsius vero subiectum est vel definitio rei vel pronomen hoc accedente reali demonstratione. In eum autem finem adhibitum est, ut in posterum etiam sine definitionis prolixae aut difficilis demonstrationis molestia res nosceretur. Est ergo a noscendo.

Optimum est maxime bonum.

Bonum est quicquid appetitur a pernoscente.

Bonum scilicet appetenti. Et hoc discrimen est boni veri et apparentis. Ignoti nulla cupido, recte cogniti nulla improbanda cupido; omnis malitia ab errore.

Appetere est frui velle.

Voluntas quid? vide supra.

Frui est sentire bonum praesens.

Sentire seu statuere est cogitare cum voluntate.

Seu practice cogitare. Cum cogitationem sequitur voluntas seu conatus. In quo consistit discrimen ab imaginatione simplici seu fictione. Si fingam me in mediis ignibus esse, nullus inde motus sequetur; secus, si sentiam, statuam, persuasus sim, opiner etsi falso; conabor enim exire. Etsi fingendi licentia fieri possit, ut nobis denique ipsi credamus, fictionis obliti, quod tum menda-

cibus accidere solet, tum phantasticis, qui aurei seculi et chimaericae cuiusdam felicitatis suae imaginatione primum scientes prudentesque delectati, reges se et heroes, amadisiacos et orbis domitores somniandi suavitate fingentes, denique turbata ratione etiam se esse credunt. Quae vera causa est plerorumque deliriorum.

Pernoscere est nosse quid res agere aut pati possit.

Scilicet tum per se tum cum aliis combinata. Haec vera notitia practica est. Theorema enim est propter problema, scientia propter operationem[1]*). Hinc sequitur neminem posse unius rei esse pernoscentem, nisi idem sit sapientissimus, seu pernoscens universalis. Quod pernoscere, id latinius dicetur intelligere id est intima legere, sed intelligendi vox nunc laxius sumitur pro omni notitia.*

Nosse est vere statuere vel sentire.

Notitia est sententia vera.

6. ***DELECTATIO** seu **VOLUPTAS** est perceptio harmoniae.*

Iucundum est obiectum percipientis voluptatem. Gaudium est voluptas sola mente percepta. Pulchrum est cuius harmonia clare distincteque intelligitur, qualis sola est harmonia quae in figuris numeris et mo-

1) Der Ausdruck erinnert an Baco und Hobbes. Hobbes de corpore. Ed. Amst. 1668 p. 4. Scientia propter potentiam, theorema propter problemata i. e. propter artem construendi, omnis denique speculatio actionis vel operis alicuius gratia instituta est.

tibus percipitur. Ciborum dulcedo id est motus harmonicus non mente a nobis clare distincteque intelligitur, sed lingua exquisite percipitur. Dulce igitur pulchrum, etsi sit, non vocamus; Deum, cogitationem, orationem pulchram dicimus. Populariter pulchrum est, quod visu iucundum est.

***Harmonia** est diversitas identitate compensata.*

Seu harmonicum est uniformiter difforme. Varietas delectat, sed in unitatem reducta, concinna, conciliata. Conformitas delectat, sed nova, mira, inexspectata, ac proinde aut ominosa aut artificiosa, in longe dissitis maxime grata, ubi connexionem nemo suspicaretur. Unde propositiones identicae ineptae, quia obviae et nimis conformes; etiam in versibus rhythmicis, quos vulgo leoninos vocant, eadem praecise terminatio non placet; satis est extrema terminationis redire initio variato. Picturas umbris, cantus dissonantiis ad extremum ad harmoniam reductis distingui constat. Magni momenti haec propositio est, ex qua omnis voluptatis dolorisque, omnium denique affectuum ratio ducitur. Immo quod plus est, haec sola via est occurrendi cavillationibus Atheorum, queis dubiam traxit sententia mentem Curarent superi terras, an nullus inesset Rector et incerto fluerent mortalia casu [1]). Harmonia mundi pro Deo, confusione rerum humanarum pro fortuna perorante, sed qui haec altius scrutantur,

---

1) Verse Claudian's ad Rufinum I, 1 sqq.

iis confusio sexies mille annorum (etsi ne haec quidem careat harmonia sua) aeternitati comparata unius pulsus dissoni instar habere videtur, qui alia dissonantia compensante in consonantiam summae redactus auget admirationem infinita complexi gubernatoris.

Percipere *est sentire rem praesentem.*

Unde frui est bonum percipere seu praesens sentire. Vide supra.

Der voranstehende Aufsatz folgt einem regressiven Gang, indem er die Definition *iustitia est habitus viri boni* in die zum Grunde liegenden allgemeinen Begriffe auflöst und dadurch in die Principien vertieft.

Indem der *vir bonus* auf die ihn bewegende Liebe zurückgeführt wird, sagt Leibniz (2.), dass Liebe und Gerechtigkeit zusammengehören und er viele Definitionen der Gerechtigkeit versucht habe, bis er bei der gegebenen stehen geblieben sei. Wenn Leibniz in dem *codex iuris gentium diplomaticus*[1]) (1693) die Gerechtigkeit als *caritas sapientis* erklärt oder in einem Briefe an Kestner (1709): *est ergo iustitia perfectio sapientiae conformis, quatenus persona se habet erga bona malaque aliarum personarum*[2]) : so sind diese spätern Bestimmungen in demselben Sinne gehalten. Hingegen in der früh geschriebenen Abhandlung *nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae* (1667) findet sich die Erklärung[3]) *iustum atque iniustum est quicquid publice utile vel damnosum est*, und um diesen Begriff

1) Dutens IV, 3. p. 294.
2) Dutens IV, 3. p. 261.
3) Dutens IV, 3. p. 185.

drehen sich mehrere im Nachlass aufbehaltene Bruchstücke. Indem ein Aufsatz von zwei Bogen, welcher *felicitatem generis humani in eo consistere* beginnt und, da er eine Beziehung auf die Vorrede zum Nizolius enthält, nach 1670 geschrieben ist, die Nothwendigkeit von Definitionen in den rationalen Wissenschaften hervorhebt: bietet er verschiedene Definitionen des Gerechten, jedoch nur um sie kurz zu widerlegen, und schliesst dann ähnlich, wie unser Aufsatz sich öffnet: *iustitia habitus amandi alios*. Leibniz sagt dabei, indem er Definitionen versucht und aufgiebt, vorschlägt und verwirft, für seine Bildungsgeschichte bezeichnend: *An iustitia est virtus servans mediocritatem inter duos affectus hominis erga hominem, amorem et odium? hac meditatione mirifice plaudebam ipse mihi puer, cum peripateticae scholae recens concoquere non possem caeteras omnes virtutes affectuum, unam iustitiam rerum moderatricem haberi. Sed haec blanda magis quam solida facile exui, cum apparuit, totam virtutis rationem in eo consistere, ut affectus nihil possint, nisi obedire, atque ita virtutem moralem, quam vocant, non nisi unam esse, esse ut sic dicas dominum spirituum et sanguinis sui, posse incandescere, exsurgere, refrigescere, gaudere, dolere, cum velis et quamdiu et quam vehementer velis, quamquam haec temperatura contrariorum plerumque mixtione contingat* u. s. w. Die in dieser Stelle verworfene Definition, welche Leibniz der Wirkung aristotelischer Betrachtungen zuschreibt, findet sich bei ihm in dem Anfang der *ars combinatoria* (1666) bei Erdmann p. 44: *iustitia (particularis) est virtus servans mediocritatem circa affectus hominis erga hominem, iuvandi et nocendi, seu favorem et odium; regula mediocritatis est: licere eo usque alterum (me) iuvare, quo usque (alteri) tertio non noceatur.*

Es ist für den Gesichtspunkt des Ganzen von Bedeutung, dass Leibniz die Gerechtigkeit, welche er als *habitus viri boni* erklärt, nicht abstract ins Allgemeine aufgehen lässt, sondern an das Urtheil und Verhalten des guten Mannes im Concreten bindet. In der Gerechtigkeit, welche sich im Leben bewegt und daher auf das Einzelne bezieht, wird dadurch das Individuelle gewahrt. In diesem Sinne hat Aristoteles jene von Leibniz angeführte Bestimmung getroffen: *ἔςιν ἄρα ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καί ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.* Der Einsichtige beurtheilt die Mitte, inwiefern sie, obwol auf dem Grund des Begriffs, nur nach dem Maass persönlicher Verhältnisse bestimmbar ist.

In der Erklärung *iustitia est habitus viri boni* und in der hinzugefügten Erklärung des *habitus* als *status confirmatus* erkennt man die *ἕξις*, unter welche Aristoteles jede Tugend fasst. Der *habitus* ist in dieser Sphäre das zur andern Natur gewordene Princip freier Handlungen und daher erläutert Leibniz den Begriff, indem er die modalen Verhältnisse (Möglichkeit und Nothwenwendigkeit) darauf anwendet.

Leibniz hat auf diese Unterordnung des Gerechten und Erlaubten unter das Mögliche, des Ungerechten und Unerlaubten unter das Unmögliche, des Billigen und Schuldigen unter das Nothwendige, des Gleichgültigen unter das Zufällige Gewicht gelegt, wie das aus mannigfachen Versuchen der Anwendung, welche in den Bruchstücken vorliegen, hervorgeht. Wie das Nothwendige dem Allgemeinen entspricht und das Mögliche dem Besondern (Particularen), und wie in dem Allgemeinen das Besondere und in dem Nothwendigen das Mögliche mitbegriffen ist: so zeigen sich dieselben Verhältnisse in den analogen Begriffen des Rechts, in dem der Nothwendigkeit

entsprechenden Billigen und Schuldigen und dem der Möglichkeit entsprechenden Gerechten und Erlaubten. Auf diese innern Beziehungen der Begriffe deutet Leibniz hin, indem er auf die Logik des Aristoteles verweist. Der Begriff des Gleichgültigen, dem Zufälligen entsprechend, wird in einem Bruchstück durch das, was unterlassen werden kann (*omissibile*), ausgedrückt. Diese Grundbegriffe sind zwar, wie Leibniz meint, an sich so klar, wie Euklides Axiome, aber auch, wie diese als die festen Grundlagen der Erkenntniss und der letzte Halt der Beweise wichtig. *Nullum est theorema Logicum*, schreibt er in einem Bruchstück, *in doctrina conversionum oppositionum, immo et figurarum modorumque, quod non aliquo theoremate iuridico investiri queat. Modo ut ostendi iusto possibile et quidam, iniusto impossibile et nullus, debito necessarium et omnis, omissibili contingens et quidam non, substituantur.*

Eine Richtung auf das Formale und Logische bekundet sich ebenso in der Erklärung der letzten metaphysischen Bestimmungen (in 4 und 5), wie z. B. von *actio, mutatio, causa, status, accidens, attributum.* Darin ist namentlich Eins auffallend.

Da die Liebe nach Leibniz die Freude an fremder Glückseligkeit ist, so bildet die Glückseligkeit (*felicitas*) in dem ganzen Zusammenhang einen der Grundbegriffe. *Felicitas* wird nun definirt *status personae optimus*, aber *status* als *aggregatum accidentium* und *accidens* als *attributum contingens.* Abgesehen davon, dass in dem Aggregat das bindende Ganze verloren zu gehen droht, überrascht es, dass die Glückseligkeit sich in zufällige Zustände auflöst. Indessen wenn die Glückseligkeit in das Gebiet des Freien gehört und überhaupt erreicht und auch nicht erreicht werden kann, so musste in dieser Beziehung Leibniz die Bestimmung des *contingens*, was

sein und auch nicht sein kann, *quod potest non esse*, wählen.

Wenn man in dem Aufsatz auf die historisch vorgebildeten philosophischen Elemente sieht, so fusst der Grundgedanke (in 1), der das Maass des Begriffs in dem *vir bonus* nimmt, auf römische Rechtslehrer und auf Aristoteles; die Erklärung des *vir bonus* (in 3) hat eine platonische oder christliche Richtung; die Erläuterung von *persona* (in 4) zeigt eine Hinneigung zu einer cartesischen Vorstellung; der Abschluss endlich in der Harmonie (in 6), obwol die Erklärung an Philolaus und die Neu-Platoniker, an Cusanus und Giordano Bruno erinnert, weist auf eine bleibende Grundbestimmung Leibnizens hin.

Es ist kaum zu zweifeln, dass es eine cartesische Anschauung ist, wenn es (in 4) heisst: *In brutis non est voluptas et dolor, non sensus, nedum ratio.* Cartesius macht die Thiere zu Maschinen und selbst der Vergleich mit der Uhr, dessen sich Leibniz bedient, kommt in Cartesius vor [1]). Die an andern Stellen von Leibniz ausgesprochene Ansicht ist davon verschieden, z. B. in der Schrift von 1710 *commentatio de anima brutorum.* Es heisst darin unter Anderm: *vero simile est brutis etiam perceptionem inesse; immo praesumuntur bruta perceptione praedita, donec contrarium probetur* und weiter *perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna* [2]). Schon in dem Aufsatz *notata circa vitam et doctrinam Cartesii*, welchen Leibniz 1693 in eine Sammlung des Christian Thomasius einrückte, setzte er es unter das Anstössige im Cartesius: *porro brutis sensum negat;*

---

1) Cartesius de methodo p. 34 sq. edit. Amst. epist. I, 54, 67. II, 2.

2) In Erdmann's Ausgabe S. 464.

fictorum potius quam verorum animalium genesin explicat[1]). Hiernach fällt die Abfassung dieses Bruchstücks vor die scharf ausgeprägte Monadenlehre und sie fällt ebenso nach jener Zeit, welche Leibniz, wie wir anführten (S. 276), als die peripatetische bezeichnete. Denn eine solche Ansicht, welche die Thiere der Empfindung beraubt, ist dem Aristoteles fremd. Durch die Vergleichung des ersten Briefes an Arnauld vom Jahre 1671, in welchem Leibniz seine damaligen wissenschaftlichen Entwürfe kurz bezeichnet, rückt man der Bestimmung der Zeit näher. Leibniz gedenkt darin auch seiner Pläne für das Naturrecht. Die dort mitgetheilten Anführungen stimmen fast wörtlich mit unserm Bruchstück überein. Es ist dabei besonders auch die Stelle merkwürdig, in welcher Leibniz für den Begriff des *iuvare*, wie in dem vorliegenden Bruchstück (in 2) für das *emendare*, das Verhältniss der Multiplication geltend macht[2]). Es kann kaum anders sein, als dass Leibniz

1) Historia sapientiae et stultitiae 1693 tom. II, p. 121. Diese anerkennende und doch scharf scheidende Beurtheilung des Cartesius ist wieder abgedruckt von Chr. Kortholt epp. III, p. 388 sqq., aber, obwol an sich und für die Kenntniss von Leibniz sehr wichtig, in Erdmann's Ausgabe nicht aufgenommen.

2) In der angeführten Ausgabe von C. L. Grotefend S. 143 f. Nachdem Leibniz von zusammenfassenden Arbeiten über das römische Recht gesprochen, fährt er fort: praeter haec, inquam, elementa iuris naturalis brevi libello complecti cogito, quibus omnia ex solis definitionibus demonstrentur. Virum bonum enim seu iustum definio qui amat omnes; amorem voluptatem ex felicitate aliena, dolorem ex infelicitate aliena; felicitatem voluptatem sine dolore; voluptatem sensum harmoniae; dolorem sensum inconcinnitatis; sensum cogitationem cum voluntate seu conatu agendi; harmoniam diversitatem identitate compensatam. Utique enim delectat nos varietas

damals diesen Aufsatz schon vor sich hatte. Wenn man hinzunimmt, dass ein verwandtes Bruchstück schon die Vorrede zum Nizolius (1670) anführt (s. oben S. 276): so mag nach diesen Spuren unsere *definitio iustitiae universalis* etwa dem Jahr 1671 angehören.

War nun damals Leibniz nach Maassgabe jener Vorstellung von der Thierseele Cartesianer?

Im Jahre 1666 war er, wie wir zeigten (S. 276) nach seinem eigenen Ausdruck *scholae Peripateticae recens.* Schon 1667 widerspricht er dem Grundsatz der cartesischen Erkenntnisslehre [1]). Im Jahre 1669 in dem Briefe an Jacob Thomasius hebt er, „weit entfernt, Cartesianer zu sein", vielmehr die Bedeutung der aristotelischen Physik, Metaphysik und Ethik hervor. Im Jahre 1671, in dem ersten Briefe an Arnauld, erklärt er sich gegen die Grundvorstellung des Cartesius, als ob das Wesen des Körpers in der Ausdehnung bestehe. In

---

sed reducta in unitatem. Hinc omnia iuris et aequi theoremata deduco. Licitum enim sit, quod viro bono possibile est. Debitum sit, quod viro bono necessarium est. Hinc apparet, iustum, amantem omnes, tam necessario conari iuvare omnes, etiam cum non potest, quam lapis descendere, etiam cum pendet. — — — — Si plures iuvandi sibi obstent, praeferendum esse, unde sequatur bonum in summa maius; hinc in casu concursus, ceteris paribus, meliorem, id est, publice amantiorem. Nam quod in hunc conferetur, multiplicabitur reflexione in multos, ac proinde hunc iuvando iuvabuntur plures; imo in universum, ceteris paribus, praeferendum, qui iam tum melius habet. Ostendetur enim, iuvare non additionis, sed multiplicationis rationem habere, u. s. w.

1) methodus nova discendae docendaeque iurisprudentiae I, §. 25. bei Dutens IV, 3. p. 174. Quas (regulas) arbitror longe absolutiores esse, quam quatuor illas Cartesianas in prima Philosophia, quarum primaria est, quicquid clare distincteque percipio, illud est verum: Quae infinitis modis fallit.

dieser ganzen Zeit mag sich Leibniz immerhin mit Cartesius beschäftigt haben. Indessen wenn nun das vorliegende Bruchstück, das in seiner Form scharf und bündig, in seinem Plan und Inhalt eigenthümlich und selbstständig und in seinen historischen Elementen vielseitig und mannigfaltig ist, in einem einzelnen Punkte an Cartesius anklingt: so scheint es nur zu bestätigen, was Leibniz selbst sagt (s. oben S. 232): „ich habe den Cartesius erst aufmerksam gelesen, als ich schon den Geist voll eigener Gedanken hatte". In Leibnizens Gedanken hielten von vorn herein Aristoteles und andere Philosophen, mannigfaltige Wisschaften und vor allem Leibniz selbst dem Uebergewicht des Cartesius die Wage.

So mag das mitgetheilte Fragment rechtsphilosophischer Studien, indem es die im vorangehenden Vortrag bezeichneten Grundlinien des Naturrechts nach dem Ursprunge hin näher ausführt, zugleich einen Beitrag zu Leibnizens Bildungsgang geben.

VIII. Leibniz und die philosophische Thätigkeit der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften im vorigen Jahrhundert.

Ein Vortrag, gehalten am Gedächtnisstage Leibnizens, am 1. Juli 1852.

Die Akademie der Wissenschaften hat sich heute, am Geburtstage Leibnizens, versammelt, um das Andenken des Mannes zu feiern, an dessen unsterblichen Namen sich ihr eigener Ursprung anknüpft. Die Kurfürstin Sophie Charlotte, die erste Königin, eine Frau von hohem und grossem Geist, gab zu dem Gedanken einer Societät der Wissenschaften die nächste Gelegenheit, welche Leibniz, der ihrem Vertrauen nahe stand, ergriff. Er entwarf den Plan. König Friederich I. gründete darnach die Akademie und ersah Leibniz zu ihrem ersten Präsidenten.

Ein Tag, der dem Gedächtniss des Stifters gehört, führt wie von selbst in die Geschichte seiner Stiftung. Wenn ein Volk den Ehrentag des Königs feiert, der den Grund zu seiner Bedeutung legte: so besinnt es sich

dabei auf sein eigenes Wesen und kehrt den Blick in seine Geschichte. Denn es sieht in dem grossen König den Hort und Richter seiner Vergangenheit und den Führer seiner Zukunft. Im Kleinen wiederholt sich das Grosse. Es möge uns daher heute gestattet sein, beim Gedächtniss Leibnizens, des ersten Philosophen in der Reihe der deutschen Entwicklung, auf die philosophische Thätigkeit der Akademie im vorigen Jahrhundert einen Blick zu werfen.

Eine litterarische Erscheinung giebt uns dazu eine äussere Veranlassung.

Die Akademie setzt schon anderthalb Jahrhunderte ihre stille Arbeit fort, nach allen Seiten der theoretischen Wissenschaften thätig. Aber bis dahin unternahm es niemand, ihre Geschichte zusammenzufassen und ihr selbst darin den Spiegel vorzuhalten. Die Sache ist schwierig, zumal wenn das Ganze nach allen Seiten dargestellt werden soll. Denn die wissenschaftlichen Arbeiten verzweigen und verschlingen sich auf das Mannigfaltigste in die Geschichte der einzelnen Wissenschaften, hier in die Geschichte der mathematischen Speculation und ihrer Anwendung, dort in die Entdeckungen der beschreibenden und ergründenden Naturwissenschaften, hier in die Erforschung der Sprachen und die Kritik der Geschichte, dort in die Geschichte der philosophischen Systeme. Diese weitläuftige Verflechtung des ausgedehnten Stoffs ist der klaren Ausscheidung und Abrundung des vielseitigen Ganzen hinderlich.

Zwar schreibt die Akademie alljährlich ihre äussere Geschichte und giebt in ihren jährlichen Denkschriften einige hervorragende Proben ihrer ununterbrochenen Thätigkeit. Aber wo sich ein Quartband an den andern reiht, wie in einer langen Kette ein Glied an das andere, da wird es immer schwieriger, in der einförmigen, schwer-

fälligen Reihe den lebendigen gemeinschaftlichen Mittelpunkt herauszufinden. Die Abhandlungen der Akademiker stehen in den Denkschriften zum grossen Theil vereinzelt, oft nur wie Bruchstücke neben einander. Um ihre Bedeutung zu verstehen, muss man sie vielfach aus den litterarischen Beziehungen der Zeit und der Wissenschaften, welchen sie angehören, ergänzen. Bei diesen Schwierigkeiten muss ein Werk doppelt willkommen sein, welches, gelehrt in der Forschung, einsichtig in der Auffassung, lebendig im Ausdruck, auf dem Grunde des Ganzen und Allgemeinen eine wesentliche Richtung unserer Akademie geschichtlich darstellt. Von dieser Art ist die im Jahr 1850 und 1851 zu Paris in zwei Bänden erschienene *histoire philosophique de l'académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling, particulièrement sous Frédéric le Grand. Par Christian Bartholmess.*

In Deutschland hatte man seit jener Zeit, da ein Mann der deutschen Nation, ein Mann der deutschen Philosophie, wie der kühne charaktervolle Fichte war, den Eingang in die Akademie durch Männer, wie Nikolai und Biester, versperrt gefunden hatte, seit überhaupt die Akademie die Bewegungen des speculativen Gedankens, welche aus der Mitte der philosophischen Facultät in Berlin stammten, still hatte an sich vorübergehen lassen, der philosophischen Seite in der Thätigkeit der Akademie kalt und ungünstig zugesehen. Man hatte darüber vergessen, mit welcher Hochachtung noch Kant, und zwar wiederholt, zuletzt noch im Jahre 1795, das Urtheil der philosophischen Klasse betrachtet hatte. In den deutschen Darstellungen der Geschichte der Philosophie wurden die philosophischen Arbeiten der Akademie kaum oder gar nicht erwähnt. In Frankreich war man umsichtiger. Dort veranlasste schon die Berührung, in

welche durch die Sprache die philosophischen Arbeiten der Akademie mit der französischen Litteratur geriethen, eine grössere Aufmerksamkeit. Villemain widmete in seiner französischen Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts der Berliner Akademie einen Abschnitt. Cousin handelte von ihr in seiner Geschichte der neuern Philosophie (1816. 1817.) und stellte die Berliner Schule, wie er sie nennt, mit der schottischen in Thomas Reid zusammen, inwiefern sie beide die skeptischen Consequenzen des Empirismus und namentlich Hume's Auffassung des Ich und der Welt als blosser Erscheinung bekämpfen. Herr Christian Bartholmess fasst nun diesen Gegenstand in einem grössern Maassstabe auf. Wenn ein Mann seines Schlages die Arbeiten und die Wirksamkeit der Akademie in die philosophische Entwicklung des vorigen Jahrhunderts als Glied einreiht, so hat das doppelte Bedeutung; denn er ist heimisch in den Problemen der Philosophie und ihrer Geschichte. Seine Arbeit über Giordano Bruno ist eine Frucht vielseitiger Forschung und ein Werk von tieferer Auffassung und darstellender Kunst. Auch er verhehlt das nationale französische Interesse nicht; denn die Berliner Akademie des vorigen Jahrhunderts erscheint ihm von einer Seite als eine französische Kolonie und er sieht sie namentlich als die Akademie des überrheinischen Frankreichs an, wozu die aus Frankreich vertriebenen Calvinisten den Grund gelegt hätten. Aber sein Standpunkt ist höher. Er will die Sache in ihrer eigenen Wichtigkeit, welche durch den Namen Friederichs des Grossen, durch den Namen Leibnizens hinreichend verbürgt sei. Es bewährt sich darin sein freier Blick. Durch die ganze Schrift hindurch zeigt sich seine seltene Kenntniss der deutschen Sprache und Litteratur und derjenigen allgemeinen Zustände, welche in der Geschichte die Eigenthümlichkeit

philosophischer und litterarischer Erscheinungen bedingen. Das Buch äussert schon seine Wirkungen in Frankreich. Da es reich an einzelnen Skizzen ist, die für sich ein Ganzes bilden, wie z. B. die Skizze der wolfischen, der kantischen Philosophie, Friederichs des Grossen in seinem Verhältniss zur Akademie, Friederichs des Grossen in seinem Wesen und Werth als Schriftsteller: so werden solche hervorragende Darstellungen aus ihm in den verschiedensten französischen Zeitungen mitgetheilt. Die französische Akademie hat im August vorigen Jahres dem Werke „als einem für die Sitten erspriesslichen" den grossen Preis zuerkannt. Sie hat in dieser Ehre dasselbe Interesse an deutscher Philosophie bethätigt, das sie in mehreren Preisaufgaben offenbart hat und dem wir darnach das umfassende französische Werk von Willm in Strassburg „Geschichte der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel" verdanken.

Seit langer Zeit erschien kein Buch, das unsere Körperschaft so nahe anging, als das Werk des Herrn Christian Bartholmess, das geeignet ist, durch die geschichtlichen Erinnerungen ihren Gemeingeist und ihre Bestrebungen anzuregen. Unsere Akademie ist dem Verfasser, ihrem correspondirenden Mitgliede, zu dauerndem Danke verpflichtet; und wenn eine wissenschaftliche Körperschaft, wie die unsere, aus dem Schutz und der Förderung, welche sie in wechselnden Zeitläuften während der Regierung von sechs Königen erfahren hat und welche sie dankbar preist, die Hoffnung auf eine längere Zukunft schöpfen darf, als dem Leben einzelner Geschlechter verheissen ist: so wird die bedeutsame Darstellung einer fast 150jährigen Epoche noch spät eine Freude derer sein, welche in kommender Zeit die Arbeit der Frühern aufnehmen und fortsetzen.

Wir nannten Leibniz nach der geschichtlichen Entwicklung den ersten deutschen Philosophen. Es bedarf dies Wort einer Erläuterung.

Wenn man in der Geschichte der Philosophie die Gestaltungen der Systeme vergleicht, so mischt sich in ihrem Charakter auf eigenthümliche Weise das Universelle und Nationale, die allgemeine Richtung auf die Sache und der volksthümliche Impuls in der Weise der Betrachtung. So lange sich die philosophische Anschauung national abschliesst, so lange sie nur im Boden eines Volksgeistes wurzelt und nur auf seinem Grunde verständlich ist: so lange ist sie noch nicht Philosophie im höhern Sinne. Denn die Philosophie unterscheidet sich erst da von abgerissenen Speculationen einer metaphysischen Vertiefung oder einer ethischen Sammlung und findet sich erst da in ihrem eigenen Wesen, wo sie Wissenschaft wird, und als Wissenschaft begreifend und begründend das Nothwendige sucht, das als das Vernünftige durch keine Schranke der Völker, ja in den letzten Enden nicht einmal durch die Schranke der an die Erde gebundenen Menschheit begrenzt ist. In dem Maasse, als in der Philosophie diese universelle Richtung wächst, muss in ihr das ausschliessend nationale Element abnehmen. Wir sehen es in dem grossen Beispiel der griechischen Philosophie. In der ionischen Physiologie und in dem dorischen Pythagoreismus spiegelt sich das Wesen des Stammes, in welchem sie entsprangen oder blühten. In der attischen Philosophie arbeitet derselbe bewegliche vielseitige vereinigende Sinn, der Athens Bildung gross machte. Und in Plato blüht die griechische Philosophie als griechische, wenn sich anders der griechische Geist besonders darin offenbart, dass er alles, was er erfasst, alles, was er ausbildet, in Schönheit kleidet und im Ebenmaass einer ewigen Form ausprägt. In

dieser Richtung war in ihm das Nationale universell, das Griechische ein Grundzug der Menschheit; denn es schien sich darin der Trieb kund zu geben, der aus Einer Quelle, aus der Quelle des Guten, das Wahre zum Schönen und das Schöne zum Wahren treibt. Aber wir sehen auch noch in Plato einen Rückstand, der von diesem künstlerischen Antrieb herrührt und in das reine Wesen der Philosophie nicht aufgeht. Die Metaphysik verhüllt sich bei ihm in den Mythos, der Begriff in das Symbol. Aristoteles streitet gegen diese Vermischung und dadurch, ohne es zu wissen, gegen das letzte griechisch eigenthümliche Element in der Philosophie. Indem er das Volksthümliche abstreift, wird er dergestalt der Philosoph der Menschheit, dass er bald durch das Morgenland und Abendland hindurchgeht und die Cultur ferner Jahrhunderte und solcher Völker beherrscht, welche zu seiner Zeit in der Geschichte noch nicht geboren waren, ja dass er den Islam und die christliche Kirche, indem sie ihn dienstbar zu machen glauben, selbst in seinen Dienst nimmt. Das Philosophische liegt im Universellen; die Nation der Philosophie ist die Menschheit, so weit sie an der gemeinsamen Arbeit der Wissenschaft Theil hat.

Zwar sprechen wir gern von deutscher Philosophie wie von einer eigenthümlichen Begabung unsers Volks und wir machen nicht selten das Recht der deutschen Philosophie geltend, wenn sie in ihrer abstrusen Sprache unübersetzlich und unübertragbar geworden ist, so dass sich die Tiefen ihrer Abgründe nur dem Deutschen aufschliessen können. Aber wir täuschen uns. Die deutsche Philosophie hört da auf Philosophie zu sein, wo sie nur und ausschliesslich deutsch zu sein anfängt. In diesem Sinne bezeichnen wir Leibniz nicht als den ersten deutschen Philosophen.

Aber wenn die Philosophie eine Centralwissenschaft ist, so dass sie die Aufgabe hat, in den besondern Bestrebungen der einzelnen Wissenschaften den gemeinsamen Mittelpunkt zu suchen und zu behaupten, wenn die Philosophie von allen Wissenschaften Probleme überkommt, inwiefern alle, je nach ihrer eigenthümlichen Stellung, stillschweigende Voraussetzungen in sich schliessen, welche sie dem gemeinsamen Gebiete der Principien zur Untersuchung zuweisen: so hat sie in dieser universalen Haltung zu allen einzelnen Wissenschaften ein gleiches Verhältniss. In allen Wissenschaften ohne Ausnahme liegt ein Trieb zur Einheit, der zu ihr überführt und in ihr selbst liegt ein Trieb zur Besonderung, zur Gestaltung in der Mannigfaltigkeit, der sie auf die einzelnen Wissenschaften verweist. In ihr haben alle Wissenschaften an den andern Theil und ihr Leben liegt in dieser Wechselwirkung. Wenn das Universum der Wissenschaften, im Ideal gedacht, ein Organismus sein soll, ein grosser Leib, an welchem die einzelnen Wissenschaften Glieder sind: so sind die Theile um des Ganzen willen und durch das Ganze da und das Ganze um der Theile willen und durch die Theile. Dieser Wechselverkehr darf dadurch keine Einbusse leiden, dass die einzelnen Wissenschaften in sich weiter und selbstständiger werden. Wenn er sich auf der einen Seite wie blind und unbewusst einleitet, je nachdem durch die Noth des Bedürfnisses die eine von der andern Hülfe begehrt: so soll er sich bewusst in der Philosophie ordnen. Diese universelle Stellung macht das Wesen der Philosophie aus. In der Theilung der wissenschaftlichen Arbeit bedürfen wir eines Standorts, von welchem wir die Uebersicht der Einheit gewinnen und gleichsam nach dem Blick des still in allen Wissenschaften aus Einem Geiste bauenden Werkmeisters stre-

ben. Es ist daher ein wissenschaftliches Unrecht, wenn man die Philosophie nur einseitig von Einer Wissenschaft aus ansieht und z. B. von theologischer Seite wieder der beschränkten Vorstellung Vorschub leistet, als sei sie nur erdacht, um dem Unglauben für den Glauben Ersatz zu bieten.

Fragen wir nun in welchem Deutschen die Philosophie zuerst diesen universellen Beruf, der ihr geschichtlich eingeboren ist, erfasste.

Im dreizehnten Jahrhundert hat Albert der Grosse deutschen Fleiss und deutsche Kraft daran gesetzt, um die Welt des Aristoteles in die Welt des Mittelalters einzuarbeiten und durch eine eigenthümliche Verbindung des logischen Aristoteles mit den neuplatonisch christlichen Anschauungen des Dionysius Areopagita den scholastischen Unterbau der Kirche aufzuführen. In dieser blossen Aneignung, in dem äusserlich durch die Kirche gegebenen Zweck erkennen wir noch nicht den deutschen Philosophen in jenem bezeichneten Sinne. Die Scholastik wurde bald dürr und starr, und Luther, der deutsche Theolog, verwarf sie zusammt ihrem Meister Aristoteles, der wie ein Comödiant die christliche Kirche so lange mit der griechischen Larve geäfft habe. Der theoretische Trieb zur Philosophie lag ihm fern; und er beachtete nur ihren Verderb in der Scholastik. Aber Melanchthon, Luthern ergänzend, sah weiter und blickte tiefer. In reinem und freiern Sinne stellte er im Grossen und Ganzen die aristotelische Lehre her, obwol er sie da, wo sie mit der Theologie in Streit zu kommen drohte, eklektisch umbildete. So gingen seine Lehrbücher in die protestantischen Schulen und Universitäten über, ja wegen ihres klaren Geistes und ihrer übersichtlichen Form selbst in katholische Anstalten. Es war hiemit die philosophische Rich-

tung in Deutschland auf fast anderthalb Jahrhunderte gegeben.

Unsere protestantischen Universitäten, die so eigenthümlich in der Geschichte des deutschen Wesens gewirkt haben, verdanken den ersten Geist der freien Forschung wesentlich dem Princip ihrer Theologie. Eine theologische Facultät schrieb z. B. auf ihr Siegel jenen Spruch: Forschet in der Schrift. Die Forschung, frei von willkürlicher Begrenzung, aber gebunden durch das Wesen der Sache, wurde nun auf allen Gebieten der Wissenschaft anerkannt. Aber in die Philosophie selbst, die noch nicht in ihrer universalen Bedeutung erkannt wurde, schlug dies Princip erst später zurück. Sie blieb in der Abhängigkeit von der Theologie, als wäre sie nur ihre Hülfswissenschaft, und die Theologie wachte eifersüchtig auf die Herrschaft ihres Melanchthon. Schon in der Logik galt jede Neuerung für gefährlich. Als sich der philippischen Logik die Logik des Petrus Ramus, eines Franzosen, gegenüberstellte, der allerdings die Logik nicht vertiefte, sondern mehr in die Rhetorik überspielte: sah man darin sogleich grosse Gefahr; und man bekämpfte sie nicht auf wissenschaftlichem Wege, sondern man verbot z. B. in Wittenberg und Leipzig die Ramisterei bei Strafe und setzte sogar in Leipzig einen Ramisten ab. Man klebte wieder am Buchstaben fest. Wenige Erscheinungen deuteten auf andere Auffassungen. Unter ihnen steht der vielseitge Joachim Jungius, der Rector des Hamburger Gymnasiums, obenan, in welchem mathematische Methode und statt des aristotelischen Formalismus aristotelischer Geist der Beobachtung wieder auflebte[1]). In Frankreich hatte Cartesius die Philosophie zuerst mit den übrigen Wissenschaften in jene belebende Be-

1) s. G. G. Guhrauer Joachim Jungius und sein Zeitalter. 1850.

rührung gebracht, welche nur ein Geist, wie er, schöpferisch in der Mathematik, forschend auf dem Gebiete der ganzen Natur, einleiten konnte. Daher war Cartesius der erste französische Philosoph. In England hatte Baco von Verulam, Naturforscher und Staatsmann, einen universellern Geist geltend gemacht und war insofern der erste englische Philosoph, der neben Aristoteles durch Hobbes und Locke hindurch noch heute in England wirkt. In Deutschland vollzog Leibniz einen ähnlichen Vorgang. In ihm berührte sich die philosophische Betrachtung mit der erfindenden Kraft der Mathematik, mit der kritischen Arbeit der Geschichte, mit dem Urtheil des Rechtsgelehrten, mit der Contemplation des Theologen. Diese Berührung erregte ihr schaffendes Vermögen und wirkte ihre Befreiung von jenem einseitigen Zwang. Obwol Paracelsus voranging, der den deutschen Geist von der Scholastik hinweg auf die Natur als die Lehrmeisterin hinwies, obwol Jacob Böhm voranging, der im Gegensatz gegen die Schulphilosophie ein Philosophus Teutonicus hiess und aus den Gegensätzen das Leben Gottes und der Welt begreifen wollte: so ist doch erst Leibniz im Sinne der allgemeinen und strengen Wissenschaft der erste deutsche Philosoph.

Es hat sich hie und da in Frankreich das Bestreben geregt, Leibniz durch das Mittelglied des Cartesius in das Bereich der französischen Philosophie hinein zu ziehen. Indessen fehlt der Nachweis, dass Leibniz je Cartesianer war. Vielmehr sprechen die historischen Gründe für das Gegentheil. Leibniz geht nicht von Cartesius, sondern von Jacob Thomasius aus, dem Begründer der Geschichte der Philosophie unter den Deutschen, und durch ihn von verschiedenen geschichtlichen Anziehungspunkten, insbesondere aber von Aristoteles. Das Bedeutende in Leibniz bleibt immer der vielseitige

Contact der philosophischen Fragen mit den besonderen Wissenschaften. In dieser Beziehung hat er in Deutschland niemand vor sich, und ist historisch der erste deutsche Philosoph, mögen immerhin in der Strenge der Ableitung und in der systematischen Durchführung bei ihm Lücken und Mängel sichtbar sein. Jene universelle Anregung bewährt sich auch äusserlich in seinem Schüler Christian Wolf, der den leibnizischen Keim nach allen Seiten des Wissens heraustreibt und wie eine üppige Pflanze so wuchern lässt, dass er seine Kraft verliert.

Bei dieser Bedeutung, welche die Philosophie in Leibniz hatte, könnte es nicht auffallen, wenn er seiner Stiftung, der Societät der Wissenschaften, eine vorwiegende Richtung auf die Philosophie gegeben hätte. Und doch that er selbst zunächst das Gegentheil.

Die Stiftungsurkunde, wahrscheinlich von Leibniz geschrieben, weist die Societät auf drei Zwecke hin, zuerst auf die Studien zur Erhaltung der deutschen Sprache in ihrer anständigen Reinigkeit und dabei auf die ganze deutsche, sonderlich dieser Landen weltliche und Kirchenhistorie, dann auf die Förderung der Wissenschaften durch Beobachtung und Experiment, insbesondere aber auf ihren Nutzen für das gemeine Wesen und ihre Anwendung auf die bürgerliche Wohlfahrt, endlich auf die Beförderung der Missionen unter den entlegenen noch unbekehrten Nationen. Diese drei Gesichtspunkte sollen die Thätigkeit der Societät leiten. Die Mathematik ist nicht erwähnt, doch bildet sich bald eine mathematische Klasse. Aber die philosophische Untersuchung als solche ist wie ausgeschlossen, es sei denn dass der Societät zur Pflicht gemacht wird, von Zeit zu Zeit für einen zusammenfassenden Ueberblick der Wissenschaften zu sorgen.

Eine grosse Seite in Leibnizens Geist fehlte auf diese Weise in der Anlage der Akademie. Der ganze Leibniz war noch nicht darin.

Man hat mit Recht nach dem Grunde gefragt, der einen Leibniz bewog, die Philosophie ausserhalb seiner Gesellschaft der Wissenschaften zu halten. War die Philosophie für die Gesellschaft oder die Gesellschaft für die Philosophie zu gut? Leibniz kannte, wie es scheint, seine Zeit; er suchte den Halt und den Fortbestand seiner theoretischen Schöpfung in praktischen Wurzeln. Dahin weist die Beschäftigung mit der Landesgeschichte, mit der Anwendung der Wissenschaften und Künste auf das bürgerliche Leben, ja mit den Missionen für die im Hintergrunde liegenden wissenschaftlichen Zwecke der Geographie und Linguistik. Leibniz war noch zu scheu, um auf der Wissenschaft für sich zu bestehen. Wahrscheinlich fürchtete er auch, dass ein philosophischer Beruf der Societät zu einem feindlichen Zusammentreffen mit der mächtigen Theologie führen würde. Wollte er den Bestand seiner Stiftung vor Erschütterungen bewahren, so rieth ein kluger Blick in die damaligen Verhältnisse, die Societät der Wissenschaften ausserhalb dieser Gefahr zu stellen. Ueberdies richtete vielleicht Leibniz auch darum den Plan der Akademie auf das Praktische, weil ihm nicht entging, dass für einen praktischen Zweck die Gemeinschaft geistiger Kräfte leichter möglich wird, als für einen rein theoretischen. In demselben Maasse als die Eigenthümlichkeit theoretischer Ansichten wächst, wächst in ihnen eine ausschliessende, abstossende Kraft, welche die Gemeinschaft hindert. Wo der Gedanke, wie in der Philosophie, sich selbst Aufgabe wird, da weicht er immer mehr aus der gemeinsamen Arbeit vereinigter Kräfte in die isolirte Thätigkeit des still in sich schaffenden Geistes. Zwar wirkt die Mittheilung auch im Theo-

retischen belebend und berichtigend; aber der praktische Zweck fordert die Vereinigung der Kräfte und die Hülfe gemeinsamer Mittel viel dringender. So geschah es, dass Leibniz der Philosophie in der Societät der Wissenschaften keine eigene Stelle anwies.

Wir theilen die Geschichte unserer Akademie in drei wesentlich verschiedene Abschnitte. Den ersten bilden ihre Anfänge unter König Friederich I. und die Zeit unter König Friederich Wilhelm I., in welcher sie unter ungünstigen Verhältnissen ausdauerte und es nur ihren praktischen Richtungen verdankte, dass sie fortbestand. Den zweiten bildet die Erneuerung und Belebung durch Friederich den Grossen, seine persönliche Theilnahme an den Arbeiten der Akademie, die Blüthe unter seiner Regierung; die Nachwirkung dieser Zeit läuft, wenn auch einzelne Veränderungen erfolgen, bis in das erste Jahrzehnd dieses Jahrhunderts. Dann beginnt der dritte Abschnitt, der heute ausserhalb unsers Gesichtskreises fällt. Neben der Akademie erhebt sich die Universität mit ihren verwandten Zwecken. Diese neue Gründung sammelt neue geistige Kräfte in Berlin und in der Wechselwirkung beider Anstalten empfängt die Akademie neue Impulse.

In dem ersten der drei bezeichneten Stadien lag die philosophische Richtung der Akademie als solcher fern; wo sie erschien, erschien sie nebenbei, aber als ein solches Element, welches sich da nie ganz ausschliessen lässt, wo es sich um Wissenschaft im hervorragenden Sinne handelt. Der vielseitige Christian Wolf, der Philosoph in Halle, war Mitglied der Akademie, als ihn die Orthodoxie verdächtigte und seine Verbannung aus Preussen durchsetzte. In der Akademie dachten viele, wie er. Aber die Akademie musste schweigen. Es war die Zeit, da sie die Demüthigung erfuhr, dass Paul Gund-

ling, der Gelehrte Friederich Wilhelms I., der von dem König belachte und dem Spott des Hofes Preis gegebene Ceremonienmeister, ihr zum Präsidenten gesetzt war. Gundling hatte, durch seinen Bruder Hieronymus Gundling in Halle bestimmt, dabei geholfen, das Misstrauen des Königs gegen Wolf anzustacheln. Indessen einzelne Mitglieder wirkten indirect für Wolf und für eine gerechtere Untersuchung der Sache. In den Denkschriften der Akademie finden sich doch auch aus dieser Zeit zwei Abhandlungen, welche in die Geschichte der Philosophie einschlagen. Sie betreffen theils die Sekte der Elpistiker, welche für stoisch erklärt wird, theils die Spuren der griechischen Philosophie im Buche der Weisheit. Beide Abhandlungen sind von Jacob Brucker verfasst, dem gelehrten Prediger zu Kaufbeuern, der sich später durch sein umfassendes Werk, die Geschichte der Philosophie, die erste in der neuern Zeit, verdient machte.

Friederich der Grosse begann eine neue Epoche. Als Kronprinz hatte er in Rheinsberg sich in historische und philosophische Studien vertieft und Gelehrte und Dichter angezogen. Aus der anmuthigen Einsamkeit seiner Musse auf den Thron gerufen fasste er sogleich den Beschluss, die Akademie zu erweitern und neu zu beleben. In den Acten der Akademie findet sich aus den ersten Tagen seiner Regierung (vom 11. Juni 1740) eine Cabinetsordre, die mit den Worten schliesst: „Ich werde auch ferner vor obgedachte Societät alle Vorsorge tragen und derselben von Meiner Huld und Protection reelle Marque zu geben nicht ermangeln.“ Diese wirklichen Beweise folgten dem Worte auf dem Fuss. Friederich der Grosse liess durch Jordan, seinen litterarischen Vertrauten, der ihm beim Studium des Philosophen Christian Wolf behülflich gewesen war, mit den bedeutendsten Gelehrten der verschiedensten Länder Beziehungen an-

knüpfen, um sie für die Akademie zu gewinnen. Aber erst nach dem ersten schlesischen Kriege fand er zur Ausführung volle Musse. Die Akademie feierte ihre Erneuerung am 23. Januar 1744, dem Vorabende des königlichen Geburtstages, in einer Versammlung, der alle Prinzen des königlichen Hauses beiwohnten; und Friederich wünschte in einer im Januar 1747 in der Akademie gelesenen Ode dem Vaterlande zu dem Tempel Glück, der dem Dienste der Wahrheit geweiht sei. Die Societät hiess von nun an Akademie. Sie theilte sich nach den neuen Statuten in vier Klassen, in die physikalische, mathematische, philosophische und philologische. Jede Klasse versammelte sich einmal wöchentlich unter einem Director. Die Absichten Friederichs des Grossen waren weiter, als die engern Zwecke, welche die erste Stiftung geleitet hatten. Seine Mittel waren grösser; sein Eifer quoll aus der Wissenschaft selbst.

Friederich der Grosse sah den Fortschritt der Wissenschaften nur in den vereinigten Kräften der Nationen. Er beschränkte die praktischen Zwecke und gab der Wissenschaft als solcher ihr Recht. Ausdrücklich schloss er in den Statuten von 1744 die geoffenbarte Theologie aus und damit auch jene Bestrebungen, welche auf Missionen unter den Heiden hingewiesen hatten. Dagegen errichtete er eine Klasse der speculativen Philosophie und gab darin den Akademien Europa's das erste Beispiel. Es war dies der bezeichnendste Zug in dem Charakter der neuen Akademie, indem darin das sie durchdringende wissenschaftliche Princip der freien Forschung den deutlichsten Ausdruck gefunden hatte. Es handelte sich nicht um dieses oder jenes System, um Plato oder Aristoteles, um Baco oder Cartesius, um Locke oder Leibniz. Die philosophische Betrachtung war in ihrer ganzen Freiheit berechtigt.

Von nun an schien in der Akademie Leibnizens vielseitiger Geist, wenn er in der Idee seines Wesens gedacht wird, nach allen Richtungen vertreten zu sein.

König Friederichs des Zweiten grossartige Auffassung offenbarte sich dadurch, dass er die Förderer und Meister der Wissenschaften von den verschiedensten Enden in Berlin zu vereinigen suchte. Es ist unrichtig, dabei allein seiner Vorliebe für Frankreich zu gedenken. Maupertuis, der erste Präsident der Akademie unter Friederich dem Grossen, war durch seine Gradmessung im Norden Europa's, welche den Streit über die sphäroidische Gestalt der Erde mit entschied, an und für sich berühmt. Euler, der schöpferische Mathematiker, ein geborener Baseler, wurde aus Petersburg berufen. Merian, Sulzer, Bernoulli waren Schweizer, Castillon ein Florentiner, Lambert aus Mühlhausen. Die Wissenschaft ist so wenig ausschliessend national, dass sie vielmehr als ein Erzeugniss der gemeinsamen Cultur ein mächtiges Band der Völker bildet.

Mit dieser universellen Ansicht muss man es entschuldigen, wenn Friederich der Grosse im Sinne derselben das Französische zur Sprache der Akademie machte. In ihr sah er die gemeinsame Sprache der Cultur; in ihr hoffte er eine Wirkung seiner Akademie über die Grenzen des Volkes hinaus, einen Wechselverkehr der Nationen. An die Stelle des Lateinischen, in dessen Gebrauch dieselbe Allgemeinheit der Wissenschaft ein Mittel gesucht hatte, setzte Friederich das lebendigere, weit verbreitete Französisch. Die Akademie nahm auf deutschem Boden das Französische als ihre amtliche Sprache an und leistete dadurch allerdings dem französischen Wesen Vorschub. Die Philosophie hat ein Recht auf die Muttersprache, in der sie sich allein mit ursprünglicher Anschauung ausdrücken kann. Schon

Leibniz hatte die Begabung der deutschen Sprache für den philosophischen Ausdruck erkannt und in einigen Beispielen selbst dargethan. Wo sich die Metaphysik zur Idee erhebt, wo die Ethik selbst in die Tiefe des Gemüths zurückgeht, wo überhaupt auch in der Philosophie jene künstlerische Vollendung erstrebt wird, in welcher der Inhalt die entsprechende Form aus sich erzeugt: da wird dem deutschen Philosophen allein die deutsche Sprache genügen; er wird in ihr eine Klarheit und Würde, eine Kraft und Schönheit erreichen können, welche ihm jede fremde Sprache versagen muss. Solche Betrachtungen lagen fern, als die Akademie französisch zu reden begann. Sie wurde zum Lohn im Französischen nie ebenbürtig, und es war eine gerechte Schadenfreude unter den deutschen Schriftstellern, als ein in die Akademie selbst aufgenommener flüchtiger Franzose Herr von Prémontval im Jahre 1761 seine satirische Schrift herausgab: *préservatif contre la corruption de la langue française en Allemagne.* Es war ein offenbares Missverhältniss, wenn Deutsche, welche, wie z. B. Garve, das Deutsch rein schrieben, entweder ihre deutschen Abhandlungen für die Denkschriften mussten ins Französische übersetzen lassen, oder selbst genöthigt waren, sich in einem gespreizten Französisch zu versuchen. Es war ein Missverhältniss, wenn Sulzer, der Deutsche, französisch schrieb, um seine französischen Abhandlungen später für die Deutschen ins Deutsche zu übersetzen. Es war ein solches Missverhältniss, dass nach Friederichs des Grossen Tode schon seit dem Jahre 1788 deutsche Denkschriften neben den französischen erschienen, bis mit dem Anfang dieses Jahrhunderts diese fremde Sprache mit ihrem erborgten Schein erlosch. Dessenungeachtet darf man sich die Wirkung der Akademie während der Zeit, da sie französisch verhandelte, nicht undeutsch den-

ken. Friederich der Grosse hatte zunächst nur die allgemeine Bedeutung der Akademie im Auge, und that alles, um die Theilnahme des Auslandes herbeizuziehen. In dieser Hinsicht findet sich sogar in den Statuten von 1744 die ausdrückliche Bestimmung, wenn die Abhandlungen eines ausländischen und hiesigen Gelehrten in gleichem Grade der Gründlichkeit und Schönheit stehen, in solchem Falle dem Fremden allemal den Vorzug zu geben (§. 20). Aber er wiederholt in denselben Statuten die Aufgabe der Akademie für vaterländische Geschichte und für die Erhaltung der deutschen Sprache in ihrer anständigen Reinigkeit zu wirken.

Indem Friederich der Grosse für die Akademie nach europäischer Bedeutung strebte, gründete er von selbst ihr Ansehn in Deutschland und eine Wirkung auf die deutsche Wissenschaft. Wir sehen dies namentlich an der Theilnahme, welche die Preisaufgaben der Akademie in Deutschland fanden. Wir sehen als Bewerber die ersten Gelehrten, die grössten Schriftsteller Deutschlands; und ihre deutschen Preisschriften haben zum Theil eine hervorragende Stelle in der deutschen Litteratur gefunden. Herder stellte sich dreimal zum Wettkampf und trug dreimal den Sieg davon [1]). Seiner berühmten Preisschrift über den Ursprung der Sprache ist noch kürzlich unter uns von dem Standpunkt einer umfassendern und eindringendern Sprachforschung ein ehrendes Denkmal gesetzt, indem anerkannt wurde, dass, was ihm an Tiefe der Untersuchung oder Strenge der Gelehrsamkeit abging, sein Genius damals durch sinnvollen Tact und reges Gefühl der Wahrheit ersetzte. Früher (1759) hatte

1) 1771 über den Ursprung der Sprache. 1775 Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern, da er geblühet. 1780 vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung.

schon der vielseitige und scharfblickende Orientalist Johann David Michaelis die Preisaufgabe über den wechselseitigen Einfluss der Meinungen auf die Sprache und der Sprache auf die Meinungen mit einem Erfolg gelöst, der nach dem siebenjährigen Kriege Friederich den Grossen zu dem, wenn auch misslingenden Versuch veranlasste, den grossen Gelehrten, den Stolz Göttingens, als Akademiker nach Berlin zu ziehen. Im Jahr 1751 hatte Kästner, der gelehrte Mathematiker, der witzige Epigrammendichter, die Preisaufgabe über die zufälligen Ereignisse gewonnen. Friederich Heinrich Jacobi erzählt uns aus seiner Jugend [1]), mit welcher Sehnsucht er die Herausgabe der Berliner Preisschriften über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften erwartet habe. Es war im Jahr 1764. Moses Mendelssohn und Immanuel Kant waren durch die Aufgabe gereizt worden, ihren Scharfsinn der wichtigen Frage zuzuwenden. Im Jahr 1768 erschienen bei der Aufgabe über die Gewalt der natürlichen Neigungen Garve und Meiners unter den Bewerbern. Selbst eine Schrift Lessings, die im Jahr 1755 nicht ohne Ironie gegen eine verfehlte Preisaufgabe der Akademie gerichtet war, „Pope ein Metaphysiker“, zeigt wenigstens deutlich, mit welchem aufmerksamen Auge die Akademie im Kreise der deutschen Schriftsteller verfolgt wurde. Sogar in einem unglücklichen Falle hatte sie das Glück, einen nicht unbedeutenden Schriftsteller zu krönen. Friederich der Grosse forderte praktische Fragen und befahl für das Jahr 1780 die Preisaufgabe: ob es nützlich sein könne das Volk zu täuschen. Da zu der Frage hinzugesetzt wurde: aufgegeben auf Befehl des Königs: so strömten von allen Seiten Schriften zur Lösung herbei; es gingen 42 an der

1) In dem Gespräch David Hume. Werke II. S. 183.

Zahl ein, theils für, theils wider die Täuschung des Volks. Die Akademie traf die unparteiische Auskunft, indem sie nur die wissenschaftliche Behandlungsweise auf die Wage legte, eine Schrift von beiden Seiten zu krönen. Man belächelte diese salomonische Weisheit. Aber der Verfasser der einen Preisschrift, welche jeder Täuschung des Volks den Krieg erklärte, war der um deutsche Volksbildung später wohl verdiente Rudolf Zacharias Becker.

In dieser umfassenden Betheiligung der deutschen Schriftsteller sehen wir eine Wirkung auf die Nation sich abspiegeln, welche man von der französischen Akademie Friederichs des Grossen kaum erwartet.

Zwei Mal nahm die Akademie in einem Wendepunkt der Entwicklung die bewegenden Fragen der deutschen Philosophie in die Hand, um für ihre Entscheidung den Wettkampf der Kräfte zu reizen. Sie that es im Jahr 1745, da sie die Frage stellte, welches der Werth der Monadologie sei, und im Jahr 1791 zur Zeit der kantischen Bewegung, die damals in hohen Fluten ging, da sie nach den Fortschritten der Metaphysik seit Leibniz und Wolf fragte. Durch jene Frage der leibnizischen Philosophie erregte die Akademie ausser der Preisbewerbung eine Reihe von Schriften und Gegenschriften, und an dem lebhaften Streit nahmen selbst Männer, wie Christian Wolf, für die Lehre und Euler gegen sie Antheil. Die Akademie entschied sich gegen Leibnizens Theorie, da sie eine Schrift von Justi krönte, welche das Schwierige und Hypothetische der Lehre ins Licht gestellt hatte. Der ganze Vorgang diente wesentlich dazu, die wissenschaftliche Meinung in Deutschland mit dieser von Christian Wolf's einflussreicher Schule getragenen Lehre aus einander zu setzen. Bei der bezeichneten Preisaufgabe vom Jahre 1791 wollte Kant selbst,

obwol schon in höherem Alter stehend, seine Sache vor der Akademie führen; aber seine Denkschrift wurde nicht zu rechter Zeit fertig; sie ist später in der Gestalt, wie Kant sie hinterlassen, von Rink herausgegeben. Indessen tummelten sich jüngere Kräfte auf dem Kampfplatz und unter ihnen ragten der eingehende Reinhold und der kühnere Hülsen hervor, nachdem auch Salomon Maimon, der scharfsinnige jüdische Philosoph, die Frage aufgefasst hatte.

In beiden Fällen erregte die Preisfrage der Akademie eine grosse Bewegung in der deutschen Litteratur; in beiden Fällen galten die Bestrebungen der Akademie der deutschen Philosophie.

Ueberhaupt macht man sich von dem französischen Geist in der philosophischen Richtung der Akademie gewöhnlich eine falsche Vorstellung. Vielleicht war es das Charakteristische, dass sich in der Berliner Akademie die Philosophien der fremden Nationen begegneten, die Philosophie Newtons und Leibnizens, Christian Wolf's und Locke's, Gedanken des Helvetius und Adam Smith. Wenn in ihrer Mitte diese entgegengesetzten Auffassungen zum Austrag gebracht wurden, so erfüllte darin die Akademie den Beruf einer universellen Wirksamkeit, den Beruf einer über die Grenzen des Nationalen hinausgehenden Verständigung. Man sieht dies am deutlichsten, wenn man die Männer, welche an den philosophischen Arbeiten der Akademie Theil hatten, nach ihren Richtungen gruppirt. Die Vertreter der eigentlich französischen Philosophie sind nur ein kleiner Bruchtheil des Ganzen. Die Arbeiten der Akademie standen nicht selten in einem geraden Gegensatz gegen die von Frankreich kommenden Meinungen.

Maupertuis, der Mathematiker, kann nicht für ein Philosoph in der französischen Richtung gelten. Vielleicht

kann man ihn auch nach der philosophischen Seite hin als Schüler Newtons bezeichnen. Man kann Newton nicht in demselben allgemeinen Sinne eine Philosophie zuschreiben, wie Leibniz. Aber die Quaestionen, welche Newton der Optik hinzugefügt hat, enthalten die allgemeinen Principien seiner Naturbetrachtung und sie sind so gefasst, dass sie entwickelt und angewandt auf der einen Seite in wesentlichen Beziehungen, z. B. in der Bestimmung des Raumes, der Materie, der Lehre Leibnizens, namentlich der Theorie der Monaden, entgegentreten mussten, aber auf der andern Seite mit den materialistischen Voraussetzungen der französischen Philosophie und ihren traurigen Consequenzen unverträglich waren. Das Princip der kleinsten Thätigkeit (*le principe de la moindre action*), das Maupertuis in seiner Kosmologie und in einer Denkschrift der Akademie geltend machte und von der Mathematik und Mechanik auf die Physik und Theologie dergestalt übertrug, dass er in ihm die Oekonomie der göttlichen Weisheit sah, war auf dem Boden newtonscher Naturbetrachtung hervorgewachsen. Der Mathematiker Koenig, ein Leibnizianer, bestritt es in der Akademie und ausser derselben und eignete in einem ärgerlichen Streite, was in dem Princip Richtiges sei, vielmehr Leibniz zu und dessen Principe der Continuität. Euler vertheidigte es noch in seinen Briefen an eine deutsche Prinzessin und zwar in demselben Sinn, wie er in demselben Buche und auch in akademischen Schriften Leibnizens Monadologie und die praestabilirte Harmonie bestritt. Euler richtete im Jahr 1748 seine Denkschrift: Betrachtungen über den Raum und die Zeit, gegen die idealistische Vorstellung Leibnizens, welcher den Raum und die Zeit in ein blosses Phaenomen der vorstellenden Monade verwandelt hatte. In einem ähnlichen Sinne suchte Béguelin, der

Erzieher Königs Friederich Wilhelm II., die Frage vom Raum zu behandeln, indem er eine gewisse Vermittelung zwischen Leibniz und Newton anstrebte. In diesen Richtungen kamen ganz andere Keime zur Entwicklung, als französische Philosophie. Eulers Weltanschauung, deren Grundzüge er in den merkwürdigen Briefen an eine deutsche Prinzessin (eine Nichte Friederichs des Grossen) entwirft, ist ebenso sehr auf die wirkenden Kräfte der Natur als auf die unabhängige Welt des Geistes und die göttliche Vorsehung gerichtet, und steht den damals in Frankreich um sich greifenden leichtfertigen philosophischen Ansichten gerade entgegen.

Von einer andern Seite war Christian Wolf und in ihm Leibnizens Philosophie in der Akademie vertreten. Dahin gehört vor allen der vielschreibende Formey, Professor am College und Historiograph, der gegen Diderot und Rousseau seine fliessende Feder in Bewegung setzte und Wolfs Philosophie lebhaft und gemeinfasslich darstellte, dann der Grosskanzler Des Jariges, der eine Denkschrift gegen Spinoza, insbesondere gegen dessen Begriff von der Ausdehnung und Materie verfasste (1746. 1747), ferner Cochius, Rector des werderschen Gymnasiums, der über die Natur der Neigungen schrieb (1768).

Eine dritte Gruppe philosophischer Richtungen erscheint, wie angezogen von Locke und Leibniz zugleich, so dass sie diese beiden Gegensätze einander nähern. Der umfassende kunstsinnige Sulzer hatte früh Christian Wolf studirt und war sein Anhänger. Aber er verliess dessen Methode und folgte in der Behandlung den Alten und den Engländern. Louis de Beausobre, Sohn des durch seine Geschichte des Manichäismus ausgezeichneten Isaac Beausobre, folgt in seiner metaphysischen Ansicht Leibniz, aber in seinen psycho-

logischen Untersuchungen finden sich auch Beziehungen zu Locke.

Andere sind Eklektiker. An ihrer Spitze steht Merian, der französische Uebersetzer des Plutarch und Hume's und Lamberts. Als auswählende oder ausgleichende Kritiker erscheinen namentlich Béguelin und Jean de Castillon. Vielleicht kann man in diese Gruppe auch die Männer stellen, welche damals in der Akademie für Geschichte der Philosophie thätig waren, wie Heinius, der Rector des Joachimsthalischen Gymnasiums. Auch zählen wir dahin den Genfer Prevost, der Lambert studirte und Adam Smith übersetzte.

So regte sich in der philosophischen Klasse eine mannigfaltige Thätigkeit, von den verschiedensten darin zusammentreffenden Elementen bewegt. In ihr standen die eigentlichen Vertreter des französischen Geistes und Wesens ziemlich fremd und vereinzelt, z. B. ein La Metrie mit seiner Ansicht vom Menschen als einer Pflanze, einer Maschine, oder der Marquis d'Argens mit seiner Philosophie des gesunden Menschenverstandes, von der Voltaire sagte: „er nimmt bisweilen schon seine fünf Sinne für Menschenverstand“.

Es ist eins der schönsten Zeichen der philosophischen Regsamkeit in der Akademie, dass die Mitglieder anderer Klassen, Mathematiker, Physiker, Historiker, sich an den philosophischen Fragen lebhaft und thätig betheiligten. Damals nahmen die einzelnen Wissenschaften die Philosophie noch nicht, wie später durch den sich überstürzenden Wechsel der Systeme veranlasst, für eine zudringliche, unberechtigte Betrachtung; sie schlossen noch nicht ihr Gebiet gegen ihre allgemeineren Anregungen ab; vielmehr suchten sie von ihrem Orte aus zur Philosophie vorzudringen und sie mitzubestimmen. Sie fühlten noch das gesunde Wechselverhältniss. Später

sah man nicht selten hervorragende Vertreter einzelner Wissenschaften die Philosophie verneinen, deren bildende Kraft sie, ohne es zu wollen, dennoch in der ihnen vertrauten deutschen Litteratur, in ihrem Lessing und Schiller, in ihrem Herder und Goethe erfuhren. Es geschieht nicht selten, dass man das, was man auf geradem Wege verschmäht, auf Umwegen aufnimmt. Wie in Leibniz, dem Stifter, die besondern Wissenschaften mit der Philosophie Hand in Hand gegangen waren, sich einander erregend und mässigend: so sah man damals in der Akademie eine ähnliche Verwandtschaft, eine ähnliche Berührung. Wegelin, als Historiker thätig, las eine Denkschrift über Philosophie der Geschichte. Neben Maupertuis und Euler nahmen der Mathematiker Achard und Johannes Bernoulli an denjenigen logischen und metaphysischen Fragen Theil, welche die nothwendige Consequenz der mathematischen Speculation sind. Aber vor allen verdient in dieser Beziehung der Mathematiker und Physiker Lambert Dank und Preis. Sein inhaltsvoller Briefwechsel mit Kant, seinem Geistesverwandten, giebt schon allein von dem deutschen Sinn, von der gründlichen nüchternen Richtung seiner philosophischen Bestrebungen ein hinreichendes Zeugniss. Schon ehe er nach Berlin kam, hatte er (1761) seine kosmologischen Briefe über die Einrichtung des Weltbaues geschrieben, in welchen er den Blick in die Unendlichkeit der Welten öffnet und in den unermesslichen Räumen den göttlichen Weltplan anschauet, und im Jahre 1764 sein neues Organon herausgegeben oder „Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein.“ Fast noch in demselben Jahre, da Kant ihm schrieb, dass er endlich zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen er nicht besorge jemals ändern zu

dürfen: gab Lambert (1771) seine „Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss“ heraus. Leider erlebte Lambert nicht mehr, dass Kant's Kritik der reinen Vernunft erschien. Ein mathematischer Geist ging durch Lambert's logische und metaphysische Untersuchungen hindurch, indem er sich in der Bestimmung der Grundbegriffe zum Theil an Locke anschloss. In den Denkschriften der Akademie findet sich von ihm eine Abhandlung (1763), welche an das Studium des Longin über das Erhabene anknüpft, betitelt: über einige Abmessungen der intellectuellen Welt. Andere Abhandlungen betreffen die Begriffe der Ordnung, des Maasses, der Symmetrie, besonders in psychologischer Beziehung (1770 fg.).

Endlich darf in der Skizze der philosophischen Thätigkeit während dieses Zeitraums der Akademie Ein Zug nicht fehlen, der belebende Antheil Friederichs des Grossen. Es waren die glänzenden Tage der Akademie, wenn in öffentlichen Sitzungen Darget oder Thiébault die historischen oder philosophischen Denkschriften des Königs las. So wurde z. B. im Jahr 1748 bei der Feier des königlichen Geburtstages seine Lebensbeschreibung des grossen Kurfürsten vorgetragen. Die Darstellung, durch die Strenge des erzählenden Stils, durch politischen Scharfblick, durch charakteristische Vergleichungen ausgezeichnet, machte auf die Versammlung der Prinzen und Generale, der Minister und Gelehrten einen grossen Eindruck, der sich in der nächsten Vossischen Zeitung mit den Worten aussprach, dass die Lebensbeschreibung wol kaum ihres Gleichen habe. Man kannte den Verfasser, aber man nannte ihn nicht. Noch im Jahr 1772 liess der König, als seine Schwester die verwittwete Königin von Schweden in der Akademie zur

Feier seines Geburtstags erschien, seine gegen Rousseau gerichtete Abhandlung über den Nutzen der Wissenschaften und Künste im Staat vortragen. Abhandlungen Friederichs des Grossen waren nicht selten Perlen in den akademischen Denkschriften und gaben ihnen, wenn sie darin zuerst erschienen, grossen Reiz. Die philosophische Richtung Friederichs des Grossen war damals von Leibniz und Wolf, dem Studium seiner Jugend, abgekehrt und den Franzosen zugewandt. Von seiner Abhandlung des Jahres 1770 „über die Eigenliebe als Princip der Moral betrachtet", sagt er selbst in einem Briefe an Voltaire, dass die Keime zu den Gedanken derselben in den Schriften von Helvetius und d'Alembert liegen. Aber auf den Gang der philosophischen Bestrebungen in der Akademie hatte er wenig Einfluss. Sie folgte ihrer Richtung und so oft auch z. B. Friederich der Grosse über Leibnizens schwangere Monade spottete, es machte niemanden irre, der sonst dieser Lehre anhing. Als der König auf der Universität zu Halle, seiner philosophischen Ansicht entsprechend, das Studium Locke's empfahl und anbefahl, hatte die Sache keinen Erfolg. Der deutsche Geist ging seinen eigenen Weg und Friederich der Grosse liess ihn gewähren; er kannte das alte Sprichwort, das er selbst einmal anführt, *Caesar non est super grammaticos.* Später bestritt sogar der König mit Gedanken der deutschen Philosophie die zerstörenden Consequenzen der französischen, wie in seiner eifrigen Schrift gegen das System der Natur, in der er nun mit Leibniz gegen die blinde Nothwendigkeit die Intelligenz, welche dem Weltall vorstehe, geltend machte. In allem, was Friederich in dieser Schrift über Gott sagt, erkennt man die directe oder indirecte Beschäf-

tigung mit Leibniz. So trat selbst in dem Könige gegen den französischen Einfluss der deutsche Geist wieder hervor.

Indessen für die Akademie lag das Grosse nicht darin, ob der König als Schriftsteller diese oder jene philosophische Richtung verfolgte; das war von geringerem Gewicht; aber darin, dass die Wissenschaft überhaupt und insbesondere die Bestrebungen nach dem letzten Ziel der menschlichen Erkenntniss von dem Bewusstsein der lebendigen theilnehmenden Werthschätzung getragen wurden, welche sie in dem umfassenden Geiste des grossen Königs fanden. Ein solches Verhältniss eines Helden und Staatengründers zu dem stillen Gebiete der Wissenschaft hatte die Welt noch nicht gesehen und wird es nicht zum zweiten Mal sehen. Leibnizens Akademie empfand diese belebende erhöhende Kraft und dankt sie noch heute dem grossen Enkelsohne Sophie Charlottens, der ersten Königin, dem Erben ihres Geistes.

Friederich der Grosse hat einst von Leibniz gesagt: er sei für sich eine ganze Akademie gewesen. Man wird dies Wort umkehren dürfen. Die Akademie, die Leibniz stiftete, wird dahin streben müssen, in ihrem sich immer erneuernden Leben alle Seiten an Leibnizens Geist in reicher Gliederung zu verwirklichen und darzustellen; dann wird sie selbst gleichsam ein unvergänglicher Leibniz sein, in die Weite und in die Tiefe gerichtet, wie Leibniz. Das Zeichen dieser Bestimmung steht sichtbar in diesem Saale. Seine Büste, ein Kopf mit einer Wölbung voll Gedanken, mit einer tief gefurchten Stirn, mit Zügen einer unternehmenden nachhaltigen Kraft, erinnert die Akademie in jeder ihrer Sitzungen an das Vermächtniss seines wissen-

schaftlichen Geistes, an sein Vorbild in gründlicher Forschung und ursprünglicher Erfindung, in umfassender Kenntniss und tiefsinniger Betrachtung. Sein philosophischer Geist war, wie wir sahen, im vorigen Jahrhundert mit der Akademie und möge nimmer von ihr weichen.

IX. Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung derselben.

Herbart erklärt die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe und aus den Hauptarten einer solchen Bearbeitung ergeben sich ihm die Haupttheile der Philosophie. So hat die Logik die Aufgabe, durch Bearbeitung die Begriffe klar und deutlich, hingegen die Metaphysik die Aufgabe, die Begriffe der Erfahrung begreiflich zu machen.

Dies Letzte bedarf einer Erläuterung in Herbart's Sinne.

Die allgemeinen Begriffe, in welche wir nothwendig die Erfahrung der Dinge und unserer selbst fassen, tragen Widersprüche in sich, welche sich nicht denken lassen; es sind gegebene und doch undenkbare Begriffe. Daher entsteht die Aufgabe, die Begriffe nach ihrer besondern Beschaffenheit so zu verändern und zu ergänzen, dass der Widerspruch verschwinde und dadurch die Erfahrung begreiflich werde. Solche Begriffe, welche, obwol gegeben und somit gültig, bei näherer Untersuchung von Widersprüchen durchzogen erscheinen, sind namentlich der Begriff der Veränderung, oder in der anschau-

lichsten Form die Bewegung, das Ding mit mehreren Merkmalen, die Causalität, und auf dem Gebiete der innern Erfahrung der Begriff des Ichs oder eines Subjectes mit vielen Vorstellungen. Jede höhere Skepsis stösst auf diese Widersprüche und bereitet daher die Aufgabe der Metaphysik vor, diese von der Erfahrung unabtrennlichen Begriffe methodisch so umzubilden, dass sie gedacht werden können. So weit die widersprechenden Begriffe in der Erfahrung bleiben, herrscht in ihr der Schein, und das wirkliche Geschehen wird erst erschlossen, indem die Widersprüche weggeschafft werden. Es könnte nichts scheinen, wenn nichts wäre, und jeder Schein ist eine Hindeutung aufs Sein. Jene Begriffe müssen so behandelt und verändert werden, dass sie dem Wesen des Seins genügen und mit ihm verträglich sind. Daher ist der Begriff des Seins das Grundmaass der Metaphysik und alles kommt darauf an, dass der Begriff des Seins, der Realität richtig bestimmt werde.

Das Sein ist nun nach Herbart absolute Position, Setzung schlechthin. In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne dass man es merkt. Im Denken muss sie erst aus der Aufhebung ihres Gegentheils erzeugt werden. Denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten heisst im Denken etwas für seiend erklären.

Wenn nun das Sein, fährt Herbart fort, absolute Position ist, Setzung schlechthin und ohne den Vorbehalt, dass es auch nicht sein könne: so muss die Qualität des Seienden so gedacht werden, dass sie dem Begriff der absoluten Setzung angemessen sei. Herbart folgert daraus, dass die Qualität des Seienden nur gesetzt werden könne als schlechthin positiv und affirmativ,

— denn die Verneinung widerspräche der absoluten Setzung, als schlechthin einfach, — denn Vielheit und Gegensatz würde in das Seiende Negation und Relation bringen, als durch Grössenbegriffe schlechthin unbestimmbar und der Quantität unzugänglich, — denn der Begriff der Grösse würde Theile mit sich führen und die Einfachheit aufheben. Indem mit der Grösse nothwendig Stetigkeit und Bewegung vom Begriff des Seienden ausgeschlossen sind, bleibt durch den Begriff der absoluten Setzung unentschieden, wie vieles sei. Die Vielheit des Seienden bleibt von vorn herein offen.

Dieses ist für die Folgerungen Herbarts wichtig. Denn der Widerspruch, um dessen Aufhebung es sich handelt, liegt immer in einem Mehrfachen. Der Widerspruch weist auf eine Vielheit des Seienden hin. Das Mehrfache muss aufgelöst und die Ergänzung gesucht werden, welche versteckt darin liegt. Nach dieser Richtung wird von Herbart namentlich der Grundbegriff der Causalität behandelt. Alles wirkliche Geschehen ist Selbsterhaltung des Realen, ein Bestehen wider eine Negation. Ein solches tritt da ein, wo mehrere Seiende, jedes nach dem Begriff der absoluten Position gesetzt, zusammen sind, so dass sie auf bestimmte Weise wider einander als das bestehen, was sie sind. Die Seienden, in sich einfach, aber einander entgegengesetzt, erhalten sich gegen die Störung der andern und bestimmen dadurch wechselweise die Selbsterhaltung. Sie bringen dadurch den Schein der Veränderung hervor, auf ähnliche Weise, wie in der Mathematik entgegengesetzte Grössen z. B. $+\gamma$ und $-\gamma$ im Complex sich einander aufheben, obwol sie darin nur ihr eigenes Wesen behaupten.

Jener Begriff des Seienden als einer in sich einfachen grösselosen Bejahung und diese Cosequenz der

Mehrheit des Seienden sind die wesentlichen Stützpunkte in Herbarts Metaphysik.

Daher preist Herbart auf der einen Seite die alten Eleaten[1]), welche zuerst den Begriff des reinen Seins gefasst haben, und weist auf der andern Seite gern auf Leibniz hin[2]), der in seinen Monaden eine Vielheit des Seienden setzte. Herbart geht auf beide zurück. Von den Eleaten erkennt er den reinen Begriff des Seienden an, aber nicht das Seiende als das Eine; von Leibniz erkennt er die Vielheit des Seienden an, aber nicht die Monaden mit mannigfaltigen innern Eigenschaften ausgestattet.

Hiedurch markirt sich die Grundrichtung der herbartischen Metaphysik im Unterschiede von den übrigen Systemen. Sie behauptet das Sein in seiner Identität mit sich selbst als das Ursprüngliche und zwar im Gegensatz gegen diejenigen Systeme, welche eine That, sei sie nun Schöpfung oder Entwicklung, als das Erste zum Grunde legen; und sie behauptet das Seiende in der Vielheit im Gegensatz gegen alle die Systeme, welche auf das Ganze in seiner Einheit gerichtet sind. In diesem Sinne ist neuerdings in Herbarts Schule das letzte Ergebniss der herbartischen Ontologie als ein pluralistischer Realismus bezeichnet worden[3]). Aus diesen Grundzügen erhellt schon, wie Herbart auch in der Metaphysik den constructiven Systemen der deutschen nachkantischen Philosophie das entschiedene Widerspiel hält. Seine analytische Schärfe, seine mathematische Bestimmtheit zogen jeden an, den der hohle Glanz grossartiger Begriffsconstructionen abstiess.

1) Einleitung §. 3. §. 116.
2) Metaphysik I. § 79.
3) Drobisch in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1852. S. 25.

Als die im Jahr 1840 von mir herausgegebenen „logischen Untersuchungen“ sich ihren eigenen Weg suchten, mussten sie sich gegen die entgegengesetzten Seiten der herrschenden Betrachtungsweise, in Hegel und Herbart vertreten, abgrenzen. Sie bestrebten sich daher sowol den Schein der ein absolutes Denken zur Schau tragenden dialektischen Methode aufzudecken und ihren innern Widerspruch so wie ihre stillschweigenden der Empirie heimlich abgeborgten Voraussetzungen nachzuweisen, als auch die innern Fehler und Mängel zu bezeichnen, an welchen Herbarts Metaphysik leide. Bei dieser nach zwei Seiten gekehrten Kritik geschah es, dass Hegelianer das anerkannten, was gegen Herbart, Herbartianer das, was darin gegen Hegel gesagt war. Aber während Hegels Schule den Streit aufnahm, schwieg die Schule Herbarts zu den Angriffen. Erst eine neue Bemerkung veranlasste sie spät das Schweigen zu brechen.

Ausser einem Programm von Professor Dr. Hermann Kern in Coburg, 1849 „ein Beitrag zur Rechtfertigung der herbartischen Metaphysik“ erschien 1852 in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik ein Aufsatz von dem ausgezeichneten Vertreter der herbartischen Philosophie, Moritz Wilhelm Drobisch: „über einige Einwürfe Trendelenburg's gegen die herbartische Metaphysik.“ Es wurden darin nicht blos die Grundlagen der herbartischen Metaphysik vertheidigt, sondern auch in einer Weiterführung eine neue Auffassung versucht. Es fragt sich mit welchem Erfolg.

Auf die Ansichten von Drobisch ist um so mehr Gewicht zu legen, als er wissenschaftlichen Einwürfen offen und zugänglich ist und namentlich auch in der zweiten Auflage seiner Logik (1851), fern von blindem

und starren Festhalten, die Kritik der formalen Logik in den logischen Untersuchungen zu einigen Umbildungen benutzt hat.

Es ist im Folgenden die Absicht, in die Grundlagen von Herbarts Metaphysik noch einmal einzugehen und zwar in solcher Weise, dass dabei die Widerlegung der früheren Einwürfe berücksichtigt wird. Wenn in den logischen Untersuchungen die Kritik von den Principien aus hauptsächlich nur den Theil der Metaphysik ins Auge fasste, den Herbart Synechologie überschrieben hat, die Lehre von Raum und Zeit, von der Bewegung, überhaupt von den metaphysischen Voraussetzungen der Mathematik: so dürfen wir an diesem Orte allgemeiner sein und andere Schwierigkeiten nicht unberührt lassen.

Es ist oben gezeigt worden, dass Herbarts Metaphysik in den gegebenen allgemeinen Erfahrungsbegriffen Widersprüche finde und durch die Wegschaffung derselben die Erfahrung begreiflich machen wolle.

Hiernach sollen im Nachstehenden zunächst folgende Punkte dargethan werden, welche wir der Uebersicht wegen im Voraus angeben.

1. Die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche sind keine Widersprüche. Wenn diese Nachweisung gelingt, so fällt damit die ganze eigenthümliche Aufgabe weg, welche Herbart der Metaphysik stellt. Indessen gehen wir in Herbarts Leistungen ein, indem wir sie nach seiner eigenen Absicht messen und wir suchen zu zeigen

2. wären die von Herbart bezeichneten Widersprüche wirklich Widersprüche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht gelöst; und

3. wären sie Widersprüche und wären sie gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst.

So weit ist der Gang durch Herbarts eigenen Ansatz bestimmt.

Also zuerst: die von Herbart bezeichneten Widersprüche sind keine Widerspüche.

Wo Widersprüche erscheinen, da treffen Bejahung und Verneinung dergestalt in Einem untheilbaren Punkt zusammen, dass ihre Vereinigung im Gedanken unmöglich wird. Der eine Begriff weist den andern ab; und derjenige Begriff von beiden bleibt, der als nothwendig erkannt den andern zurücktreibt. Wenn daher Widersprüche nachgewiesen werden sollen, so kommt es vor allem darauf an, dass Begriffe als solche dargethan sind, welche nicht anders sein können und daher gegen jede Zumuthung dennoch anders zu sein fest bestehen. An der Selbstbehauptung eines Nothwendigen erscheint der Widerspruch, wenn in unserm Gedankenkreise ein Begriff aufstrebt, welcher dies als unveränderlich Erkannte verändern würde. So ist es z. B. in einem indirecten geometrischen Beweise ein Widerspruch, wenn eine Annahme darauf führt, dass in einem rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse grösser oder kleiner sein würde als die Summe der Quadrate der Katheten. In diesem Falle ist der pythagoreische Lehrsatz das Feste, an welchem jedes ihn verneinende Urtheil zerfällt.

Wenn nun Herbart einen Widerspruch in den Erfahrungsbegriffen nachweisen will, so bedarf er eines solchen nothwendigen Satzes, der jede ihn treffende Verneinung abweist und zerfallen lässt. Wir können das als nothwendig erkannte Urtheil, das keine Verneinung seines Inhalts erträgt und an dem daher der Widerspruch ersehen wird, das Maass des Widerspruchs nennen. Herbart bedarf eines solchen, um die Erfahrungsbegriffe eines Widerspruchs zu zeihen und sucht daher als den festen Punkt seiner Beweise, als den Kanon seiner Metaphysik

den Begriff des Seienden zu bestimmen. Wir können das Seiende durch keine Qualität denken, welche seinem Begriff widerspricht. Indem die Empirie auf das Seiende führt, ist die Erklärung des Seienden die rein begriffliche That, gleichsam die speculative und apriorische Basis der herbartischen Metaphysik. Als das durchgehende Maass für das, was in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen denkbar oder nicht denkbar, möglich oder unmöglich sei, darf dieser Begriff sich der Prüfung nicht entziehen. Herbart erklärt das Seiende als die absolute Position und obwol er diesen Ausdruck mehrfach dahin erläutert[1]), dass das Sein gar keine Bestimmung des Dinges sei, sondern blos der Art, wie wir es setzen: so leitet er doch, wie bereits angegeben wurde, aus diesem Begriff her, dass er Negationen und Relationen, und darum Grössenbestimmungen ausschliesse, und für das Seiende Einfachheit fordere. Wenn nun die Erfahrung allenthalben auf das Ding mit mehreren Merkmalen oder im Ich auf das Subject mit mehreren Vorstellungen führt, so denken wir das Seiende, das als einfach postulirt wird, durch eine Qualität, welche das Gegentheil ist. An jener Deduction des Seienden gemessen tragen daher jene Erfahrungsbegriffe einen Widerspruch in sich. Das Seiende wird durch etwas gedacht, wogegen es nach seiner innern Nothwendigkeit Einsage thut. In unsern Erfahrungsbegriffen verletzen wir die absolute Position, welche unverletzlich bleiben muss[2]). Hiernach kommt alles auf die Frage an, ob das Sein richtig erklärt sei und ob die Erklärung jene Folgerungen ergebe.

Definitionen im strengen Sinne giebt es nur von solchen Begriffen, welche auf einen höhern allgemeinen

1) Metaphysik §. 202. vgl. §. 227.
2) Metaphysik §. 205.

sammt dem artbildenden Unterschied zurückgeführt werden können und sie vollenden sich da, wo das Wesen im Werden dargethan wird, wo sie genetisch gefasst werden. Es giebt daher keine wirkliche Definitionen von ursprünglichen, sondern nur von abgeleiteten Begriffen. Die ursprünglichen sind in den Definitionen der abgeleiteten die Stützpunkte, aber sie selbst stützen sich nur auf sich selbst; sie sind nur durch sich selbst klar, ein Merkmal ihrer selbst. Wenn der Begriff des Seienden, wie von vorn herein wahrscheinlich wird, ein solcher ursprünglicher Begriff ist: so kann er nicht definirt werden; wie wollte man auch in dem Seienden ein höheres Allgemeines und einen artbildenden Unterschied auffinden? Statt der eigentlichen Definition ist bei ursprünglichen und ersten Begriffen nur die Angabe abgeleiteter eigenthümlicher Merkmale möglich, die nur ihnen und keinen andern angehören; solche sind indessen nur ihre Folge, nicht ihr Wesen; sie liegen in den Beziehungen und Wirkungen des Ursprünglichen, aber sie sind nicht ein erschöpfender Ausdruck seiner Natur.

So verhält es sich auch mit Herbarts Definition, das Seiende sei absolute Position. Denn diese Erklärung des Seienden kann nicht ohne den Setzenden gedacht werden, der selbst ein Seiendes sein muss; sie setzt daher das zu Erklärende voraus, und beschränkt sich darauf, eine eigenthümliche Beziehung auf das setzende Subject anzugeben. Nur das ist uns, wird hinzugefügt, das Seiende, das wir als nicht aufzuheben anerkennen; weiter bedeute die absolute Position nichts. Herbart nennt sie die „Anerkennung des nicht Aufzuhebenden;“ und erläutert sie durch die Empfindung, der sich unmittelbar ein Seiendes aufdringt, so dass wir es nicht aufheben können und durch das Denken, in welchem durch die erkannte Un-

möglichkeit des Gegentheils die zunächst hypothetische Annahme zu einer absoluten Setzung wird.

Aus diesen Prämissen hat Herbart mehr herausgenommen, als darin liegt. Indem nämlich die Erklärung, welche er vom Seienden giebt, eine rein formale ist, folgert er daraus reale Prädicate des Seienden selbst, wie z. B. die Einfachheit, eine Qualität ohne Verneinung. Indem Herbart die absolute Position nur als eine Beziehung zum setzenden Subject voraussetzt, folgert er aus der Voraussetzung unendlich mehr, Prädicate, welche die Natur des Seienden als solche treffen.

Es ist die alte formale Erklärung des Nothwendigen und nichts weiter, durch welche Herbart seine absolute Position einführt. Ausdrücklich fasst er seine ganze Erörterung in die Worte zusammen: „In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne dass man es merkt. Im Denken muss sie erst erzeugt werden, aus der Aufhebung ihres Gegentheils. Denn das Denken selbst, losgerissen von der Empfindung, setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten heisst etwas für seiend erklären“ [1]).

In den ersten Worten, dass in der Empfindung die absolute Position vorhanden sei, ohne dass man es merke, kann nichts anderes liegen, als die unmittelbare Wirkung eines Seienden auf uns als seiende, so dass durch die empfundene Wirkung im Verkehr mit den Dingen uns die Anerkennung eines Seienden abgenöthigt wird. Wir können es nicht aufheben, nicht los werden; wir müssen es setzen, wenn wir auch nicht wollen. „Es bleibt bei der Setzung, bis der Zweifel hervortritt“ [2]), der jedoch

1) Metaphysik §. 204. II. S. 90.
2) Metaphysik §. 201. II. S. 82.

über die Empfindung hinausgeht und schon dem Denken angehört. Insofern ist in der Empfindung absolute Position, „Anerkennung eines nicht Aufzuhebenden."

In der zweiten Bestimmung, dass im Denken die absolute Position durch die Aufhebung ihres Gegentheils erzeugt werde, liegt die Beschreibung des indirecten Beweises vor, der nichts ist als ein Versuch, ob nicht das contradictorische Gegentheil gesetzt werden könne, bis sich dieser Versuch, dieser Vorbehalt *a* zurückzunehmen, wenn Nicht-*a* sein kann, als unmöglich erweist. Die alte Erklärung, das Nothwendige sei das, was sich nicht anders verhalten könne, wie Aristoteles sagt, oder das Nothwendige sei die Unmöglichkeit des Gegentheils, wie Kant sich ausdrückt, oder das Nothwendige sei das nicht-nicht zu Denkende, wie Neuere diese krausere Bezeichnung vorziehen, ist nichts anderes als der zusammengedrängte Ausdruck des indirecten Beweisverfahrens, das als ausschliessende Methode nur negativ ist. Herbart bezeichnet mit der absoluten Position nichts anderes. „Das Sein der Dinge", sagt er[1]), „kommt erst zum Vorschein in ihrem Gegensatz gegen das, was nicht ist, sondern blos gedacht wird. Die Frage muss erst erhoben sein, ob es bei dem Schlechthin-Setzen sein Bewenden haben solle, oder nicht? Schatten, Träume, Täuschungen aller Art enthalten die Zurücknahme eines Setzens, das schon geschehen war; hier beginnt die Frage, ob denn die Dinge auch Träume seien? Wird die Frage verneint, so entsteht aus doppelter Verneinung eine Bejahung; und diese erst giebt den Begriff des Seins." In dieser Erläuterung ist deutlich der indirecte Beweis beschrieben, den unser Denken, wenn wir

1) Metaphysik §. 202. II. S. 85.

zweifeln und den Zweifel besiegen, stillschweigend durchmacht. Die „aus doppelter Verneinung“ d. h. aus der Verneinung der Verneinung sich herstellende Bejahung bildet den Gang und das Wesen des indirecten Beweises.

Indem nun Herbart die absolute Position im Denken lediglich dem negativen Ausdruck der Nothwendigkeit gleich setzt, kann aus ihm nichts Positives folgen. Es ist derselbe Ausdruck, den die formale Logik von der Nothwendigkeit giebt, und daher nach dem Sinne, in welchem Herbart selbst die formale Logik auffasst, ein Ausdruck, in welchem nichts Reales vom Seienden ausgesagt wird.

So verhalten sich die Prämissen für den Grundbegriff, das Seiende sei absolute Position, und weisen ihn in enge und bestimmte Grenzen.

Halten nun die Folgerungen diese Grenzen ein? Zunächst wird gefolgert, die Qualität des Seienden sei gänzlich positiv oder affirmativ ohne Einmischung von Negationen. Diese Lehre ist ein stark Stück. Denn es giebt für sie kein Beispiel in irgend einer Wissenschaft, in welchen immer die Bestimmtheit auch Verneinungen mit sich führt. Folgt sie denn aus der absoluten Position als der Anerkennung des nicht-Aufzuhebenden? Aus dieser nicht; denn es giebt in der Wissenschaft der negativen Nothwendigkeit genug, die als nicht aufzuheben anerkannt werden kann. Es wird in dem Ausdruck der absoluten Position etwas anderes untergeschoben, — nämlich der Sinn, was schlechthin d. h. an sich und völlig ohne Beziehung zu setzen sei, — um die absolute Position, die Anerkennung des nicht Aufzuhebenden, in ein absolut und nur Affirmatives zu verwandeln, da sich die Negation immer auf die Affirmation beziehe, und z. B. Nicht-*a* ohne *a* nicht verständlich sei.

Der dialektische Sprung, der an diesem Punkt leicht über alle logische Hindernisse hinwegsetzt, verräth sich bald, wenn man bei Herbart nachfragt, was ihm ursprünglich, da er die absolute Position erläuterte, das „an sich" bedeutet habe. Herbart bezeichnete mit diesem Ausdruck den Gegensatz gegen das nur Gedachte, das als solches aufgehoben werden kann. „Das Bild ist nur in mir; es ist nichts an sich. Der Gegenstand aber ist an sich." „Die Frage, ob die Materie real sei oder nicht, führt auf gleiche Weise den Sinn mit sich, dass, wenn nicht, die Materie unsere Vorstellung oder für uns eine Erscheinung sei. Im Falle des Gegentheils ist sie an sich." Aus diesem „an sich", das nichts ausdrückt als den Gegensatz gegen das nur Gedachte, also die Unabhängigkeit von unserm Gedanken, macht Herbart stillschweigend und Drobisch ausdrücklich [1]) das „völlig Beziehungslose", also was nicht blos nicht die Eine Beziehung der Abhängigkeit von unserer Vorstellung, sondern überhaupt in sich selbst keine Beziehungen erträgt, keine Relationen und darum keine Negationen. Das „an sich" löste in der Ableitung die Beziehung von der Vorstellung ab und nur in diesem engen Sinne ist es in der Folgerung zuzulassen; aber in der Folgerung erweitert es sich stillschweigend so mächtig, dass es alle und jede Beziehung zu sprengen unternimmt.

An die erste Folgerung wird eine zweite geknüpft, die Qualität des Seienden sei schlechthin einfach; denn sonst komme in die absolute Position wider ihren Begriff Negation und Relation hinein, und an die zweite Folgerung die dritte, die Qualität des Seienden sei allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich, denn das Quantum führe in Theile und Zahl und widerspreche

1) Zeitschrift 1852. XXI. 1. S. 16.

der Einfachheit. Von Neuem ist die absolute Position, die nur den Sinn haben soll, dass gesetzt werden müsse, und daher keine Beschaffenheit von dem aussagt, was gesetzt wird, auf den Grund der ersten Amphibolie in ein völlig Entgegengesetztes verwandelt. Der Begriff des Seienden als absoluter Position (Anerkennung des nicht Aufzuhebenden) war aus dem bekannten Kreise der Empfindung und der Wissenschaft entnommen; und plötzlich ergiebt er ein metaphysisches Resultat, das nirgends etwas Aehnliches hat und sich von keiner Vorstellung vollziehen lässt.

Prämissen und Conclusion, Ableitung und Ergebniss stehen in völligem Missverhältniss. Aus einer formalen Erklärung des Seienden sollen reale Prädicate folgen. Eine Vertheidigung der herbartischen Metaphysik hätte sich auf diesen Punkt, das eigentliche Centrum des Angriffs, werfen müssen; an diesem Punkte entscheidet es sich, ob Herbarts Metaphysik stehe oder falle. Aber Drobisch erörtert ihn gar nicht. Er versichert blos, dass die absolute Position missverstanden sei, indem sie bei Herbart nicht blos die von Seiten des Vorstellenden unbedingte absolute Position sei, sondern die „völlig beziehungslose", die „vollkommen unbedingte." Diese Versicherung ist richtig; aber nur inwiefern die Ableitung und die Anwendung des Begriffs völlig aus einander weichen; und darin beruht gerade das *πρῶτον ψεῦδος*, das Drobisch da liegen lässt, wo es liegt. Er erläutert nur die gemeine Verstandesansicht psychologisch und weist den Ausdruck der *causa sui* von Herbarts Realen zurück. Das Letzte ist von geringem Belang; Herbart hat ihn nicht gewollt, und die Schwierigkeit dieses Begriffs erkannt. Wie nahe indessen der Begriff der *causa sui* und der Begriff des „an sich" zu Setzenden liegen, indem durch den Ausdruck „an sich" der Gegenstand, als ob er

einen Punkt, um sich anzulehnen, ausser sich gesucht hätte, vielmehr auf sich selbst zurückgewiesen wird: hat Herbart selbst angedeutet[1]). Einem Gegner kann es nicht schwer fallen, die Consequenz zu ziehen, Herbart habe, indem er viele Reale setzte, die nur auf sich bezogen sind, die *causa sui* multiplicirt. Indem das Reale von keinem andern abhängig ist, wird es von selbst in der Vorstellung nur von sich abhängig, denn es soll eine „vollkommen unbedingte Setzung sein und nicht blos eine durch das Subject nicht bedingte" [2]). Die Erklärung der *causa sui* bei Spinoza — *cuius natura non potest concipi nisi existens* — steht der absoluten Position, der Setzung ohne Vorbehalt der Zurücknahme, sehr nahe. Doch war der Ausdruck, so viel wir wissen, von uns nicht gebraucht und die Vertheidigung hat die Hauptsache im Stich gelassen und eine Nebensache aufgenommen.

Wir ziehen den Schluss. Es ist klar, dass das Ding mit mehreren Merkmalen, das Ich mit mehreren Vorstellungen mit dem Seienden im Widerspruch stehen, wenn das Seiende einfach und durch Zahl unbestimmbar ist. Es ist aber ebenso klar, dass der Widerspruch nicht besteht, wenn der Begriff des Seienden als das Maass des Widerspruchs falsch bestimmt ist.

Insofern ist der Beweis geführt, dass die von Herbart in den Erfahrungsbegriffen angegebenen Widersprüche keine Widersprüche sind. Der Ansatz der ganzen der Metaphysik gestellten Aufgabe ist von dieser Seite unrichtig.

Ehe wir weiter gehen, mag hier eine allgemeine Bemerkung über Herbarts Verfahren eingeschoben werden,

---

1) Metaphysik §. 203. II. S. 89.
2) Drobisch a. a. O. S. 18.

wenn er erst den Begriff des Seienden für sich bestimmt, und daraus Gesetze für die Qualität herausholt, durch welche es gedacht werden kann. In den übrigen Wissenschaften würde ein solcher Gang unzulässig sein. Wo es sich sonst darum handelt, ob ein Gegenstand sei, also ob der Zweifel aufzuheben und der Gegenstand durch jene doppelte Verneinung anzuerkennen sei, da wird es nach den ihm beigelegten Wirkungen, also nach seiner Qualität entschieden, inwiefern diese sich in das erkannte Allgemeine einordnen oder nicht. Der umgekehrte Gang, der speculativ die Qualität aus dem Seienden bestimmt, ist daher an sich gefährlich, er setzt zunächst als getrennt, was sich nicht trennen lässt.

Wir kehren noch einmal zu den Widersprüchen zurück, an welchen die Erfahrungsbegriffe wie an einem innern Schaden leiden sollen.

Im Allgemeinen ist Herbart, um den Widerspruch nachzuweisen, so verfahren, dass er an seinem deducirten Begriff des Seienden die Erfahrungsbegriffe misst, inwiefern sie von dem Seienden etwas aussagen. So führt er z. B. den Begriff des sich verändernden Dinges auf den Widerspruch eines unterbrochenen Daseins zurück[1]). Aber es findet sich bei ihm auch ein anderer Weg, so dass an den Prädicaten selbst, wie z. B. der Bewegung, unmittelbar und ohne erst das Sein, womit es vereinigt werden soll, herbeizuziehen, der Widerspruch erkannt wird. „Als Heraklit“, sagt er z. B., „vom allgemeinen Fluss der Dinge und vom Sein und Nicht-Sein redete, war der Stein des Anstosses recht eigentlich auf die Strasse gewälzt“[2]). In demselben Sinne hebt er die merkwürdigen Gründe des Zeno von Elea

1) Metaphysik §. 227.
2) Metaphysik §. 225. II. S. 144.

gegen die Bewegung hervor[1]), und befehdet an und für sich den Begriff des Werdens, da in ihm ein Zeitpunkt das Widersprechende zusammenfasse, nämlich Aufhören und Anfangen, wovon jenes Sein und doch nicht mehr Sein, dieses Sein und doch noch nicht Sein bedeute[2]). Derselbe Widerspruch sei aus dem Begriff der Bewegung nicht wegzubringen. Man könne gar nicht sagen, dass das Bewegte während der Bewegung irgendwo sei, denn es sei und sei auch nicht mehr in der Stelle, aus der es komme, und es sei und sei auch noch nicht in der Stelle, in die es eintrete. In demselben Sinne behandelt Herbart auch das Ich, das sich widerspreche, wenn man frage, wen es sich vorstelle. Das Ich stelle vor Sich d. h. sein Ich d. h. sein Sich vorstellen d. h. sein Sich als sich vorstellend vorstellen u. s. w., so dass eine unendliche Reihe ohne Antwort herauskomme und das Ich zu dem Widerspruch eines Vorstellens ohne Vorgestelltes heraustrete[3]).

Diese Art, den Widerspruch nachzuweisen, ist von dem besonnenern ersten Verfahren verschieden und hat einige Aehnlichkeit mit der tumultuarischen Behandlung des Widerspruchs in der dialektischen Methode des reinen Denkens.

Wir heben aus den angeführten Beispielen zunächst die Bewegung hervor. Sie ist das anschauliche Gegenbild aller Thätigkeit; sie wirkt in aller Veränderung, zumal in aller äussern, wesentlich mit. Der Widerspruch, der in ihr gefunden wird, lässt sich in aller Thätigkeit entdecken, welche, inwiefern sie fortschreitet, an einem und demselben Punkte ist und auch nicht ist. Dass der-

1) Einleitung 1834. §. 117. Metaphysik §. 284 ff.
2) Einleitung §. 103. vgl. §. 117.
3) Einleitung §. 103.

selbe Punkt, sei es äusserlich im Raum, sei es geistig in der Zeit, zugleich bejaht und verneint wird, erscheint als der Widerspruch.

Das Grundgesetz der formalen Logik, das Princip der Identität und der Contradiction, deren abstracte Formel durch: *a* ist *a* und *a* ist nicht Nicht-*a* ausgedrückt wird, ist in diesem Verfahren real angewandt; und es fragt sich mit welchem Rechte.

Es kommt darauf an, den Werth dieses Princips zu bestimmen; und Drobisch hat nicht in Erwägung gezogen, was in dieser Beziehung bereits von uns angegeben ist [1]).

Wenn man den Grundsatz der Einstimmung und des Widerspruchs, *a* ist *a* und *a* ist nicht Nicht-*a*, betrachtet, so ist der erste Satz eine Tautologie, unschädlich, aber unfruchtbar, und die Kraft des Princips liegt in dem zweiten Satze, der das Widersprechende abwehrt. Aus dem Wesen der Verneinung ergeben sich indessen die Grenzen seiner Anwendung. Eine Verneinung ist nirgends das Ursprüngliche, sondern entsteht erst mit der Bestimmtheit einer Bejahung, mit der durch ein Positives gegebenen Begrenzung. Wie ein bekannter Satz jede Determination eine Negation nennt, so ist auch jede Negation in einer Determination gegründet. Der Satz, *a* ist nicht Nicht-*a*, formulirt das Recht der sich gegen jede versuchte Störung behauptenden Bestimmtheit. Hieraus folgt, dass das Princip nur da angewandt werden kann, wo die Bestimmtheit eines Begriffs feststeht; denn es erzeugt nicht, sondern es wehrt nur ab und bewahrt, es erwirbt nicht, sondern behauptet nur das Erworbene, es bringt für sich keine Nothwendigkeit hervor, sondern schützt nur die anerkannte. Ein individuelles *a* muss

1) Logische Untersuchungen II. S. 95 f.

mit seinem Inhalte gesetzt sein, ehe man wissen kann, was das Nicht-*a* ist, das man abzuweisen hat. Das Princip hat nur da Anwendung, wo es schon einen festen Besitzstand giebt.

Gesetzt nun die Bewegung wäre ein Ursprüngliches, wie anderweitig nachgewiesen ist, und zwar die Bedingung alles Erzeugens, so dass durch sie erst das Feste würde und es vor ihr überhaupt nichts, also auch nichts Festes gäbe: so steht sie vor dem Bereich des Princips der Identität und Contradiction. So wenig als z. B. der pythagoreische Lehrsatz auf die ihm vorangehende Lehre der Linien und Winkel kann angewandt werden: so wenig der Grundsatz des Widerspruchs auf die Bewegung, durch die er selbst erst die Gegenstände seiner Anwendung empfängt. Oder was wäre der feste Begriff, das *a*, an welchem sich die Bewegung als ein Nicht-*a* vernichtete? Dasselbe kann nicht zugleich, so lautet etwa der Satz, an demselben Punkte sein und nicht sein. Woher stammen denn die Elemente dieses Satzes, das Zugleich und der Punkt? Ohne verglichene Bewegungen giebt es keine Zeitbestimmung, also auch kein Zugleich. Ohne eine setzende Bewegung giebt es keinen Punkt im Raum. Die Nachweisung dieser einfachen Sätze ist anderswo [1]) gegeben worden, und verstösst nur gegen die geläufige Betrachtung, welche, ohne zu merken, dass Zusammensetzung, nur durch die Bewegung denkbar, eine Art der Bewegung ist, die Bewegung wie mechanisch aus Raum und Zeit zusammensetzt. Wenn nun der Satz, durch welchen der Widerspruch in dem Begriff der Bewegung dargethan werden soll, in seinen eigenen Begriffen die Bewegung voraussetzt: so kommt statt des Widerspruchs vielmehr die in den Begriffen gegenwärtige

---

1) Logische Untersuchungen Th. I. Abschnitt IV. S. 110 u. ff.

Macht der Bewegung zu Tage. Man darf sich ebenso wenig auf die eleatischen Beweise gegen die Bewegung stützen, denn indem sie die Bewegung als unmöglich bestreiten, werden sie selbst nur durch die Bewegung möglich. Das Mittel, dessen sie sich als Waffe bedienen, ist namentlich Theilung des Raumes und der Zeit ins Unendliche; aber Theilung ist, wenn sie lebendig gedacht wird, nur durch stetige und sich absetzende Bewegung möglich. In dieser angedeuteten Richtung sind die Beweise anderswo einer Kritik unterworfen worden[1]). Diese Abwehr des Widerspruchs von dem Begriff der Bewegung reicht in den Begriff der Veränderung und weiter selbst in den Begriff der Causalität hinein.

Eine allgemeine Bemerkung, welche die Behandlung des Ich trifft, darf an diesem Orte hinzugefügt werden. Seit Heraklit den Krieg d. h. den Kampf der Gegensätze für den Vater der Dinge erklärte, hat die dialektische Betrachtung sich daran geübt und gefreut, die Gegensätze in Widersprüche umzusetzen und dann mit scheinbarem Tiefsinn die Widersprüche zu versöhnen oder in eine höhere Einheit aufzuheben. Für die Abstraction ist nichts leichter, als aus den realen Gegensätzen die Bejahung und Verneinung herauszuheben und als logischen Widerspruch darzustellen, z. B. Subject und Object auf Ich und Nicht-Ich zurückzuführen. Diese Verwandlung der Gegensätze in Widersprüche, der *contrarie* in *contradictorie opposita* stiftet nicht selten da logische Zwietracht, wo auf dem Grunde des Realen und des Allgemeinen, das durch Gegensätze durchgeht, eine Vereinigung möglich ist. Herbart verfährt in der Regel besonnener; doch möchte hie und da die Weise, wie er Widersprüche findet, von diesem Fehler nicht frei sein.

---

1) Logische Untersuchungen I. S. 179 ff.

So soll sich der Begriff einer Reihe von Ursachen und Wirkungen darum widersprechen, weil darin jedes Glied zugleich leidend und thätig, und also leidend und nicht leidend, thätig und nicht thätig gedacht werde [1]). Bei näherer Untersuchung geht weder der Begriff des Leidenden in den Begriff des Nicht-Thätigen, noch der Begriff des Thätigen in den Begriff des Nicht-Leidenden auf. Beide haben eine gemeinsame reale Basis und leiden und thätig sein sind keineswegs contradictorische Gegentheile. Ferner soll der Begriff des Ichs den Widerspruch in sich tragen, dass darin Subject und Object zugleich identisch und nicht identisch gedacht werden [2]). Die reale Untersuchung hütet sich vor solchen abstracten Reductionen, und findet darin keinen Widerspruch, wenn gelehrt wird, dass Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff, also etwas aus Wasserstoff und Nicht-Wassertoff bestehe. Wenn man auf die Sache und nicht blos auf die Worte geht, sind in solchen Fällen keine Widersprüche da. Die Zurückführung der Gegensätze auf Widersprüche bedient sich eines trügerischen Mittels, der Verwandlung eines bestimmten Begriffs in einen unbestimmten. Ist es recht, dass die entgegengesetzten Schulen, die Schule der mathematischen Betrachtung und die Schule des reinen Denkens sich an diesem Punkte berühren?

Durch das Vorangehende ergiebt sich von Neuem, dass die von Herbart angegebenen Widersprüche keine **Widersprüche sind.**

Die Bewegung hat für **die Anschauung eine ursprüngliche** Gewissheit, und **Widersprüche erscheinen in ihr nur**

1) Hartenstein die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik. Leipzig 1836 S. 86 ff. vgl. Herbart Einleitung §. 106.

2) Hartenstein S. 157.

darum, weil der Verstand, der das Ursprüngliche aufnehmen und anerkennen muss, sein Geschäft der Zerlegung und Zusammensetzung in das Ursprüngliche und Unzerlegliche hineinträgt und sich dadurch verwickelt.

Wir haben nachgewiesen, was uns zuerst oblag. Es sind in den Erfahrungsbegriffen die Widersprüche gar nicht da, zu deren Wegschaffung Herbart die Metaphysik anweist.

Sollte indessen die obige Erörterung, an der wir festhalten, noch Zweifel zulassen, so gehen wir weiter und behaupten ohne Rückhalt: wären die Widersprüche da, welche Herbart angiebt, so sind sie von ihm nicht gelöst.

Herbart hat, um die Widersprüche aus den Erfahrungsbegriffen wegzuschaffen, seine Methode der Beziehungen erfunden. Wir wiederholen nicht, was von uns zu ihrer Kritik gesagt ist, da Drobisch mehrere Einwürfe zugiebt und die Ansicht über den Werth der Methode und den Umfang ihrer Anwendung herabstimmt[1]).

Es kommt uns auf das Ergebniss an, um uns die Frage vorlegen zu können, ob nach der Ergänzung durch die Methode die Begriffe, an dem eigenen Maassstab Herbarts gemessen, widerspruchslos geworden seien oder nicht.

Herbart hat von vorn herein bei der Bestimmung des Seienden die Möglichkeit offen gelassen, dass es Vieles sei. Auf ein solches Vieles führt nun der Widerspruch, wenn er gelöst werden soll. Die Realen bleiben sich gleich und erhalten sich selbst — und doch erscheint die Veränderung. Jedes Wesen ist an sich von einfacher Qualität; aber die vielen Qualitäten lassen

1) Drobisch a. a. O. S. 36.

sich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen. In dem Verhältnisse der Qualitäten zu einander tritt dadurch eine Negation hervor. Das wirkliche Geschehen ist nun nichts anders als ein Bestehen wider die Negation; die affirmative Selbsterhaltung ist darin eine Negation der Negation. Gesetzt mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ sei zusammen $C = p + q - \beta$, so wird A sich selbst erhalten [1]) und der eigenthümliche Charakter dieser Selbsterhaltung ist in diesem Falle durch das Zusammen von $+ \beta$ und $- \beta$ bestimmt. Gesetzt mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ wäre B zusammen $= m + n - \gamma$, so würde vielmehr $+ \gamma$ und $- \gamma$ durch ihr Zusammen den Charakter der Selbsterhaltung bilden. Alle Mannigfaltigkeit, welche darin liegt, dass A sich entweder gegen B oder gegen C oder gegen D u. s. w. selbst erhält, verschwindet sogleich sammt dem Geschehen selbst, wenn man aufs Seiende, so wie es an sich ist, zurückgeht; denn es ist in allen diesen Fällen A, welches sich erhält, und A, welches erhalten wird. Gesetzt jedoch ein Beobachter stehe auf einem solchen Standpunkte, dass er die einfache Qualität nicht erkennt, wohl aber in die verschiedenen Relationen des A gegen B, C, D u. s. w. selbst verwickelt wird: so bleibt ihm nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprungs und ihres Resultats bemerkbar. Dies ist der Standpunkt des Menschen, dessen verschiedene Empfindungen nichts anders sind als die ver-

---

1) Herbart gewinnt diese zerlegten Ausdrücke durch die Theorie der zufälligen Ansichten, welche er der Arithmetik, Geometrie und Mechanik entnimmt. Aber es fragt sich, ob diese Analogie bei der einfachen Qualität des Seienden möglich sei. Wir verneinen dies in demselben Sinne, wie Lotze gethan, der diese Schwierigkeit in seinem Aufsatze über Herbarts Ontologie ins Licht gesetzt hat. Zeitschrift für Philosophie etc. 1843. XI. S. 213 ff.

schiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiss, dass sie in allen Empfindungen sich selbst gleich ist; und vollends nichts davon, dass diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen ausser ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr auf keine Weise bekannt werden können[1]).

In diese Sätze lässt sich Herbarts Ansicht vom wirklichen Geschehen und von der uns unvermeidlichen Entstehung des Scheins mit seinen Widersprüchen zusammenfassen.

Also das wirkliche Geschehen besteht darin, dass die Realen, deren eins unsere Seele ist, sich selbst gleich, gegen die Negation, die sie im Zusammen ($+\beta$ und $-\beta$, $+\gamma$ und $-\gamma$) trifft, sich selbst erhalten. A hat sich nur selbst erhalten und B hat sich nur selbst erhalten, wenn die entgegengesetzte Richtung ihrer Qualität $+\beta$ und $-\beta$ im Zusammen sich aufhebt, und daher der zuschauenden Seele, die wiederum nur sich selbst erhält, eine Veränderung erscheint. Das ist das Wesentliche in Herbarts Erklärung.

Die Realen sind mit verschiedenen Qualitäten begabt, aber jedes mit einer einfachen. Das ist die erste Voraussetzung. Die Qualitäten verhalten sich unter einander, wie entgegengesetzte Grössen, wie $+$ und $-$. Das ist die zweite Voraussetzung. Indem im Zusammen jedes der Realen wider die Negation besteht, erhält es sich selbst. Darin ist das Zusammen die dritte Voraussetzung.

Die erste Voraussetzung hängt mit der Deduction des Seienden zusammen, die nach unserer obigen Erör-

---

1) Metaphysik §. 232. 236. vgl. §. 302.

terung unhaltbar ist, aber hier einstweilen mag zugegeben werden.

Die zweite Voraussetzung erklärt weder, woher der Begriff der Negation stamme, noch begründet sie die Analogie der positiven und negativen Grösse, welche wenigstens auf dem Gebiete der Mathematik, dem sie entnommen sind, auf Bewegung im Raum und auf Zeit im Ursprung der Zahl führen, und daher ohne Weiteres vom Makel des Widerspruchs nicht rein sind.

Wenn selbst diese Analogie zugegeben wird, so ergiebt die dritte Voraussetzung bei näherer Prüfung deutlich, dass der Widerspruch nicht gelöst noch weggeschafft ist. Es handelt sich dabei um den Begriff des Zusammen. Wir behaupten, dass dieser Begriff ohne die Bewegung nicht zu denken ist und dass insofern in der vermeintlichen Lösung der Widerspruch geblieben ist; denn die Bewegung ist, wie Herbart erklärt hat, gerade das bekannteste sinnliche Bild des Widerspruchs in der Veränderung [1]).

Zunächst sind doch die Realen für sich A, B, C und dann sind sie zusammen, indem sie wider die Negation bestehen. Dazwischen liegt in der Wirklichkeit wie für den vereinigenden Gedanken die Bewegung. Wer entgegengesetzte Grössen addirt $+\beta$ und $-\beta$, hat in der Aufgabe der Addition die zusammenführende Bewegung. Indem wir die Aufmerksamkeit auf den Punkt des Zusammen hinheften, mögen wir der Bewegung vergessen, welche die Vereinzelung des Nicht-zusammen aufhob; aber sie ist dessen ungeachtet eine unumgängliche Bedingung. Der Punkt des Zusammen endet die Richtung einer Bewegung. Mag man noch so abstract reden, als man will, indem man sagt, in dem Zusammen liege keine

1) Metaphysik §. 283. II. S. 297.

Bewegung, die geschehe, sondern nur eine unmittelbare Beziehung, die gesetzt sei: wie ist es denn möglich, dass das *A*, das an sich gesetzt ist, und das *B*, das ebenso an sich gesetzt ist, zu der unmittelbaren Beziehung gelangen? Ohne dass sie dazu gelangen, haben sie sie nicht. Wenn Drobisch sagt, die Bewegung gelte nur von dem Uebergange aus dem Nicht-zusammen in das Zusammen, oder aus diesem in jenes, das Zusammen selbst aber führe, der Anschauung zurückgegeben, nicht auf Bewegung, sondern auf Coincidenz: so trifft diese Distinction nur dann zu, wenn es möglich ist, den Moment des Ueberganges, der Bewegung ist, als überflüssig oder falsch zu tilgen und wenn es möglich ist die Coincidenz ohne die Bewegung des Zusammentreffens zu denken. Wir erklären dies an und für sich in den Dingen wie im Denken für unmöglich, und nicht für blos unbequem, wie Drobisch das an sich Unmögliche in das für die Vorstellung Unbequeme hinüber spielt. Wollte man sagen, das Zusammen sei unmittelbar gegeben und ein Nicht-zusammen gehe nicht vorher, so dass kein Uebergang gedacht werde: so verfehlt man das Ziel, das man erreichen will. Denn dem Zuschauer erschiene keine Veränderung; alles bliebe in ewiger Identität [1]).

---

1) Drobisch kann die Sache nicht anders auffassen und was er an diesem Orte bestreitet (S. 38), dass das Zusammen den Vorgang der Bewegung als die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit in sich trage, hat er in demselben Aufsatz (S. 20) unbefangen anerkannt, wenn er sagt: „Herbart unternimmt die Entscheidung von Kants Antinomien, weist auf das zufällige Zusammentreffen der ursprünglich isolirten, aber sich bewegenden Realen hin, aus dem wenigstens eine blos mechanische Welt habe entstehen können.“ Der Widerspruch zwischen dieser Zusammenfassung der metaphysischen Grundansicht und jener Behauptung eines von

Das Zusammen kann nicht urplötzlich, sondern nur als Endpunkt einer Richtung und Bewegung gedacht werden, in ähnlichem Sinne, wie es keinen Berührungspunkt der Tangente am Kreise giebt, ohne die Richtung, also die Bewegung der Tangente. Die Bewegung, welche nach Herbart nur unter den Begriff des scheinbaren Geschehens fallen soll, schiebt sich doch im wirklichen Geschehen unter. Da nun bei Herbart die Lösung der metaphysischen Probleme fast sammt und sonders in ein Zusammen oder Nicht-zusammen ausläuft, wie davon das wirkliche Geschehen ein Beispiel statt aller ist und die Synechologie deren viele bietet: so bleibt der Widerspruch, der gelöst werden sollte, mitten in der Lösung; denn die Bewegung ist nicht herausgeschafft. Das Zusammen verdeckt sie, aber verräth sie dem, der es anschaulich denkt.

Wir betrachten noch von einer andern Seite das wirkliche Geschehen als ein Bestehen wider eine Negation. $A = \alpha + \beta + \gamma$, $B = m + n - \gamma$; im Zusammen von A und B erscheint nur $\alpha + \beta + m + n$. In diesem Vorgang erhält sich A gegen B; es bleibt sich selbst gleich; dadurch ist die Identität mit sich gewahrt, deren Verletzung den Widerspruch erzeugt. Also $+\gamma$ und $-\gamma$ thäte nichts, wenn in der gegenseitigen Selbsterhaltung

---

jeder Bewegung geschiedenen Zusammen aus eigener unmittelbarer Macht lässt sich nur daraus erklären, dass dort der Verf. das Ganze beschrieb, hier dagegen einen Punkt willkürlich vereinzelte, als ob er für sich bestände. Der Kritik kommt es, wie sich von selbst versteht, auf das Ganze und den vollen Zusammenhang an, und nicht auf das leichte Kunststück der Abstraction, sich auf ein Pünktchen zu steifen, als wäre das andere nicht da, das ihm erst Bedeutung giebt. Es liegt darin nur die Täuschung der sich fixirenden Aufmerksamkeit.

das eine das andere aufhebt? Die Selbsterhaltung, das Bestehen ist ohne ein Thun nicht zu denken, das sich gegen ein Leiden wehrt. Herbart sieht es in der Reihe der Ursachen und Wirkungen als einen Widerspruch an, dass jedes Glied als thätig und leidend gedacht wird. In diesem Bestehen wider die Negation ist es nicht anders, es sei denn dass man eine Formel an die Stelle des wirklichen Gedankens setze. Oder übte z. B. in der Empfindung die Seele eine Selbsterhaltung ohne ein Leiden und Thun, ein Empfangen und Gegenstreben? Insofern ist in der Lösung derselbe Widerspruch wieder da, den Herbart an einem andern Orte wegschaffen wollte.

Will man sich ferner überzeugen, dass Herbart, indem er die Widersprüche wegschafft, den Widerspruch — nur in allgemeinerer Form — in der Hand behält: so muss man in die Synechologie eingehen, die Lehre vom Stetigen d. h. von Raum und Zeit und der Bewegung. Wir wiederholen nicht, was wir in den logischen Untersuchungen [1]) weitläuftig ausgeführt haben, zumal die beiden angezogenen Aufsätze auf die Kritik der Synechologie nichts entgegnet oder sich der Entgegnung enthalten haben.

Herbart hat zunächst im Gegensatz gegen den gemeinen empirischen einen intelligibeln Raum erfunden, der dadurch entsteht, dass das unräumliche Reale, das, jeder Grössenbestimmung entzogen, nur Gegenstand des Gedankens ist, im Zusammen oder Nicht-zusammen gedacht wird. Es ist indessen von uns nachgewiesen worden, dass der intelligibele Raum dem empirischen nicht vorgebildet, sondern nachgebildet ist, und dass die starre

1) Bd. 1. S. 153—179.

Linie, welche Herbart dem intelligibeln Raum zum Grunde legt, unter andern Schwierigkeiten an dem Gebrechen leidet, dass sie, die von der Bewegung nichts wissen will, nur durch die Bewegung, die doch den Widerspruch in sich hat, zu Stande kommt. Es ist nachgewiesen worden, dass nur die Willkür der Betrachtung die starre Linie als das Ursprüngliche vorangestellt und die hervorbringende Bewegung, ohne welche sie nicht wird, zurückgedrängt hat. Es ist der Widerspruch hervorgehoben, der darin liegt, dass das „reine Aneinander", das Herbart unräumlich construirt, einer Theilung unterworfen und nun von einem Bruchtheil des reinen Aneinander gesprochen wird. Es ist überhaupt gezeigt worden, wie ungenügend der von Herbart aufgestellte Begriff sich erweise, die Bewegung sei objectiver Schein und nichts anderes als ein natürliches Misslingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung. Es ist endlich dargethan worden [1]), wie auch in Herbarts Construction der Materie die Bewegung die eigentliche Macht bleibe.

Nach diesem Allen ist der zweite Satz bewiesen: wären die von Herbart in den Erfahrungsbegriffen angegebenen Widersprüche wirklich Widersprüche, so wären sie nicht gelöst.

Aber wir gehen in unserer Behauptung weiter. Wären die Widersprüche gelöst, so blieben andere und grössere ungelöst.

Dies Urtheil richtet sich gegen einen innern Zwiespalt der herbartischen Philosophie.

Herbart ist in der Metaphysik und Psychologie der mechanischen Erklärung zugethan und hebt doch an einigen Stellen seiner Schriften die objective Auffassung des

---

1) Logische Untersuchungen I. S. 221 f.

Zweckes in der Welt so nachdrücklich hervor, dass er darauf den Glauben an die Vorsehung bauet[1]). Soll diese Betrachtung zur Wahrheit werden, und es ist darauf die Möglichkeit einer Religionsphilosophie gegründet worden: so bedarf es einer Ausgleichung des Zweckes mit der wirkenden Ursache in jenem Bestehen wider die Negation; denn beide widersprechen sich. Wenn jener Begriff die wirkende Ursache begreiflich macht, so macht derselbe den Zweck unbegreiflich. Dieser Widerspruch, der um so bedeutender ist, weil er die Anschauung des Göttlichen in der Welt gefährdet, bleibt ungelöst zurück. Herbart hat den Zweck, diesen wichtigsten Begriff der alten Metaphysik, in der seinigen gar nicht behandelt; denn in einer historischen Anmerkung des ersten Bandes berührt er ihn nur beiläufig.

Wir führen das Gesagte kurz aus. Ueber die Richtung von Herbarts Metaphysik kann kein Zweifel sein. Drobisch erklärt sich darüber unverhohlen. „Herbart", sagt er[2]), „legt in der Ontologie auf die Einfachheit und Unveränderlichkeit der Realen, auf die gänzliche Unabhängigkeit eines jeden derselben von allen andern, auf ihr Ansichsein ein so entschiedenes Gewicht, bezeichnet alle Beziehungen zwischen ihnen, die wirklichen wie die scheinbaren, als etwas den Realen selbst so ganz Aeusserliches und Zufälliges, dass der Gedanke, sie auch als ursprünglich „für sich" und keineswegs „für einander" seiend zu betrachten, sich fast von selbst aufdrängt. Diese Vorstellungsweise erhält durch die Synechologie neue Nahrung. Herbart weist auf das zufällige Zusammentreffen der ursprünglich isolirten, aber sich bewegenden Realen als auf einen Grund hin, aus dem

1) Einleitung §. 132. 133. vgl. Metaphysik I. S. 87 ff.
2) In der angeführten Abhandlung S. 19 f.

wenigstens eine blos mechanische Welt habe entstehen können und lässt sich damit, wenn auch nicht in apodiktischen Behauptungen, doch andeutungsweise, auf eine problematische Erklärung des Weltursprungs ein, die, da nur der Zufall die zerstreuten Elemente des Daseins zusammenführt, an die alte Atomenlehre erinnert.“ Diese Richtung, der die Psychologie treu bleibt und die praktische Philosophie nicht entgegentritt, macht in Herbarts Philosophie, wenn sie consequent gefasst wird, eine Religionsphilosophie unmöglich. Die von Herbart in der Einleitung eingestreute teleologische Betrachtung muss man so lange für eine Inconsequenz ansehen, als sie sporadisch daliegt, ohne in der Metaphysik untersucht zu werden und die Disciplinen mitzubestimmen. Drobisch hat den Zwiespalt wohl gefühlt, wenn er sagt [1]), dass die mechanische Erklärung des Weltursprungs Herbart selbst nicht für eine vollständige Erklärung gelte und gelten könne, sondern nur für einen Nachweis, wie weit man ungefähr ohne den Zweckbegriff zu kommen vermöge. Herbart hat, so viel wir wissen, den Werth seiner Metaphysik nirgends in dieser Weise beschränkt. Seine Metaphysik hat, scheint uns, mehr im Sinn, als eine problematische Erklärung zu sein. Indessen bleibt für sie ein schlimmes Dilemma.

Entweder jene teleologische Betrachtung sollte Geltung haben und dann mussten in der Metaphysik die Widersprüche weggeschafft werden, an welchen dieser Begriff ohne Zweifel ebenso gut und noch mehr leidet, als die behandelten Erfahrungsbegriffe. Oder sie sollte keine Geltung haben, dann musste die Metaphysik mit diesem wichtigen Begriff abrechnen. Keines von beiden ist geschehen. Dadurch wird die Zweckbetrachtung in

1) a. a. O. S. 20.

die schwebende Stellung einer nur ästhetischen Ansicht geschoben.

Dass der Zweck im Allgemeinen in Herbarts Sinne dieselben Widersprüche in sich tragen müsse, mit welchen die Begriffe der Causalität, der Veränderung behaftet sind, braucht nicht bewiesen zu werden, da die *causa finalis* eine Art der Causalität ist. Aber die Widersprüche des Zwecks sind noch besonderer Natur. Inwiefern in dem Zweck die künftige Wirkung zur Ursache gemacht und das künftige Ganze zur Bestimmung der werdenden Theile genommen wird, widerspricht dies umgekehrte Verhältniss dem Begriff der nach der Zeitfolge wirkenden Causalität. Der Zweck geht daher, an der wirkenden Ursache gemessen, zu nichte. Wenn die Causalität als ein Bestehen wider die Negation gefasst wird, so geht der Zweck, der Positives will, weit über dies knappe Maass hinaus. In dem Gegensatz des Zwecks gegen die wirkende Ursache lassen sich Widersprüche von grösserer Bedeutung nachweisen, als diejenigen sind, welche Herbart behandelte.

Es hilft nichts, den Zweck darum von der Metaphysik auszuschliessen, weil er keine allgemeine und allenthalben wiederkehrende Form der Erfahrung sei. Wo er sich findet, ist er so bedeutend, dass er die übrigen Begriffe nach sich zieht, und in die Gestaltung des Realen tief eingreift. Ehe er sich mit den übrigen Begriffen ausgeglichen hat, ist die Erfahrung nicht begreiflich geworden.

Es bleibt zwar bei Herbart die Möglichkeit offen, die zweckvolle Erscheinung unter das zufällige Zusammen zu stellen, wie einst schon Empedokles that. Aber dann hört der Zweck auf jener Zweck zu sein, welcher die Macht des Gedankens in den Dingen, das Ideale in der Natur verbürgt; er hört auf jene Bedeutung zu haben,

welche Herbart ihm beimisst. Die Bewunderung des Zweckmässigen gilt dann nur dem Spiel des Zufalls, wie beim Gewinn im Glücksspiel.

Es hilft nichts, die Zweckbetrachtung dem Theoretischen, also dem Erklären und Erkennen zu entziehen, aber dem Aesthetischen zuzuweisen, und die teleologische Weltansicht für eine ästhetisch religiöse zu erklären, jedoch als ontologisches Princip nicht zu dulden [1]). Die Scheidung ist künstlich. Auch die Aesthetik hat ihre Metaphysik; sonst entweicht dem Schönen das Wahre. Die Zweckbetrachtung ist nur dann in Wahrheit ein religiöses Princip, wenn sie auch ein ontologisches ist. Denn sonst wird sie keine Begründung, sondern eine Täuschung des Glaubens.

Der durchgeführte Zweck würde zu der Vielheit der Realen die Einheit des Gedankens hinzuthun, oder, genauer gesprochen, er würde aus der Einheit des Gedankens die Vielheit des Realen bestimmen. Jene Isolirung des Realen wäre schon im Ursprung aufgehoben. Der Pluralismus Herbarts würde sich in die Lehre eines aus der Einheit des Gedankens entsprungenen Ganzen umgestalten.

Wäre dieser Gang nicht ein offenbarer Fortschritt? Man sollte es meinen, zumal noch neuerdings in einem Aufsatze voll Geist nachgewiesen ist, dass Herbart in seiner Metaphysik die Möglichkeit einer concreten Ineinsbildung des Ganzen unberücksichtigt gelassen hat [2]). Wirklich bewegen sich in dieser Richtung die Umbildungen und Ergänzungen, welche Drobisch an Herbarts Meta-

---

1) Metaphysik I. S. 106. Drobisch in der Zeitschrift XIII. S. 39.

2) Fechner zur Kritik der Grundlagen von Herbarts Metaphysik. Zeitschrift für Philosophie etc. 1853. XXIII. 1. S. 70 ff.

physik versucht. Schon in einem früheren Aufsatz weist Drobisch auf die Einheit durch den Zweckbegriff hin [1]. In dem letzten führt er es aus, dass der Zusammenhang der Realen ein gleich nothwendiger Gedanke sei, wie der ihres selbstständigen An-sich-seins. Das Gegebene fordere, um begreiflich zu werden, beides gleich stark. Die Realen sollen ihre ganze individuelle Selbstständigkeit behalten und nicht in Eine Substanz als Modi zusammenfliessen. Sie sollen die Pfeiler bleiben, auf welchen alles Dasein ruht, aber zu den Pfeilern sollen Bogen gehören und Pfeiler und Bogen erst zusammen das ganze Gewölbe bilden, das die Erscheinungen trage [2].

Der Versuch einer solchen Ergänzung liegt nahe. Aber man darf sich nicht verhehlen, dass er von dem festen Boden der herbartischen Metaphysik ausgehend denselben untergräbt und den Grund, auf dem er steht, selbst aufhebt.

Der absoluten Position wird eine relative angehängt und die Relationen, gegen welche Herbart seine Realen um jeden Preis schützte, werden nun durch das Gegebene ebenso wesentlich gefordert, als die absolute Position. **Wenn aber auch nur Eine Relation zugelassen wird, warum denn nicht auch die Relation der Verneinung, der Grössenbestimmung? denn diese sind gerade nur darum aufgehoben, weil sie Relationen sind. Es fällt also auf die begriffliche Ableitung des Seienden, welche man doch eben vertheidigt, von der eigenen Berichtigung und Ergänzung ein Schlag zurück, dem sie erliegen muss.** In der Geschichte der Systeme sind die Correcturen, welche schroffe Consequenzen abwenden sollen, nicht selten zu Inconsequenzen geworden. Es schien

1) Zeitschrift für Philosophie etc. 1845. XIV. S. 101.

2) 1852. XXI, 1. S. 23 ff.

nicht gerathen, die Ordnung der Welt dem zufälligen Zusammentreffen der Realen Preis zu geben. Aber die Folgen des nun ursprünglich geforderten Zusammenhangs sind nach den verschiedensten Richtungen deutlich. Sollte der Zusammenhang nur der Zusammenhang der wirkenden Ursache sein, so käme man aus dem Ungenügenden der alten Stellung nicht heraus. Soll hingegen der Zusammenhang ein Zusammenhang durch den Zweck sein, so wird der bekämpfte Widerspruch in den Ursprung hineingeworfen. Derselbe Widerspruch, der in dem Ding mit mehreren Merkmalen gefunden wurde, wäre dann das Princip; denn im Product des Zweckes hat die Vielheit in der Einheit, weil die Vielheit darin aus Einem Gedanken stammt, seine tiefsinnigste Fassung. Das wirkliche Geschehen kann dann nicht mehr mit dem Begriff, wider die Negation zu bestehen, auskommen. Denn das durch den Zweck bestimmte wirkliche Geschehen will etwas; und sucht daher ein Anderes und bedarf ein Anderes. Die Selbsterhaltung des Organischen, weit entfernt, nur im Zusammenstoss von Plus und Minus die eigene Natur zu behaupten, ist Selbstverwirklichung und Selbsterweiterung. Darin wird ihr Wesen Thun. Das Auge besteht nicht blos wider die einschränkende Negation, wenn es das Licht empfindet, sondern es thut darin das, wozu es positiv da ist; es verwirklicht und erhöht darin sein eigenes Wesen. In einem solchen Thun ist die Identität, das Princip in Herbarts Logik und Metaphysik, dahin.

Wenn die Berichtigungen und Ergänzungen nöthig waren, so mahnen sie uns, da sie, rückwirkend, die Principien aufheben, vielmehr den Standpunkt der herbartischen Metaphysik aufzugeben.

Herbarts Schule, obwol das Gegebene der Erfahrung hoch haltend, schleudert gegen ein solches Ansinnen den Vorwurf des Empirismus. Jedes speculative System hat

für diesen Begriff einen andern Maassstab. Kantianer nannten denjenigen einen Empiriker, der den transscendentalen Ursprung von Raum und Zeit und der Kategorien verneinte. In ihrem Sinne ist Herbart Empiriker. Hegels Schule sieht auf den als einen Empiriker stolz herab, der das absolute Denken, die Dialektik des reinen Begriffs in Abrede stellt. In ihrem Sinne ist Herbart Empiriker. Herbarts Schule wälzt hingegen den Namen von sich ab und begrüsst den als Empiriker, der die speculative That Herbarts, die Deduction des Seienden und die daraus gezogenen metaphysischen Folgen, bezweifelt. Was hilft es, wenn sogar die Consequenz der in der Schule für nöthig befundenen Ergänzungen den Zweifel bestätigt? Das ist, wird behauptet[1]), kecker Empirismus, sich nicht von den Widersprüchen in den Erfahrungsbegriffen beunruhigen zu lassen, sondern sich blind dem Thatsächlichen zu unterwerfen. Die Philosophie, heisst es weiter, mache sich vollkommen überflüssig, wenn sie in den Principien solche „unauflösliche Räthsel", wie die Bewegung, als Facta anerkenne, wenn sie ihre Aufklärungen mit unauflöslichen Räthseln anfangen müsse. Ueber diese gegen uns gerichteten Vorwürfe wird derjenige gelinder urtheilen, der sich aus dem Vorangehenden überzeugt hat, dass die von Herbart nachgewiesenen Widersprüche keine Widersprüche sind und wenn sie solche wären, ungelöst geblieben, ja sogar dass die von Drobisch vorgeschlagenen metaphysischen Ergänzungen die vermeintlichen Widersprüche in den Principien befestigen.

Wo in den logischen Untersuchungen von der Bewegung der Ausdruck des Widerspruchs gebraucht ist, da ist es immer nur in der Sprache der Gegner gesche-

---

1) Drobisch in der Zeitschrift 1852. XXI, 1. S. 30.

hen; und die angeblichen Widersprüche sind deutlich dadurch erklärt worden, dass der Verstand, der zerlege und zusammensetze, sein Geschäft in ein Ursprüngliches, wohin es nicht gehöre, hineintrage[1]). Wenn das richtig ist, so ist, genau genommen, von wirklichen Widersprüchen im Ursprünglichen nicht die Rede. Das Räthsel ist nur dem Verstand ungelöst, der, weiter gehend als er darf, sich in seine eigenen Functionen verwickelt. Ihm liegt in allem Ursprünglichen ein ungelöstes Räthsel. Alles Begreifen setzt ein Ursprüngliches, das nicht abgeleitet noch begriffen wird, voraus. Wäre es begriffen, so wäre es nicht das Ursprüngliche. In Herbarts Metaphysik sind die erschlossenen Realen, die absoluten Positionen, dasjenige, an welches der Verstand nicht weiter die Frage richten darf, woher sie sind, und sie sind zugleich für die Anschauung dasjenige, welches sie nicht vollziehen kann, denn das Seiende soll der Grössenbestimmung unzugänglich sein; sie sind das ungelöste Räthsel.

Was den Empirismus betrifft, so hat die Geschichte der Philosophie für ihn doch ein anderes Kennzeichen, als die Annahme oder Ablehnung einer Speculation über das Seiende. Sie bezeichnet den als Empiriker, der, wie Locke in seiner Ansicht der Seele als *tabula rasa*, in der Erkenntniss den Antheil der geistigen Selbstthätigkeit oder auch überhaupt in den Dingen den geistigen Ursprung verkennt. In diesem Sinne wird man billiger Weise nicht eine Ansicht des Empirismus beschuldigen können, welche in der empfangenden Erfahrung die Selbstthätigkeit, überhaupt im Realen das Ideale verfolgt.

Drobisch legt besonders auf die metaphysische Entdeckung Herbarts ein Gewicht, dass der Grund, der sonst

1) z. B. log. Untersuchungen I. S. 181.

in der Einheit aufgefasst wird, vielmehr ein Mehrfaches von Bedingungen sei und immer in die Mehrheit der zusammentreffenden Bedingungen zu zerlegen. Nach unserer Ansicht führt im Gegensatz gegen die abstrahirende im Singular von dem Grunde redende Sprache die scharfe Beobachtung dessen, was da geschieht, wo es sich im Endlichen um Grund und Folge handelt, auf die Anerkennung eines solchen Mehrfachen. Drobisch hingegen scheint der Meinung zu sein, dass man um dieses Ergebnisses willen auch Herbarts Methode, die methodische Berichtigung dieses Begriffs annehmen müsse. Da aus Falschem Wahres folgen kann, so stehen Methode und Resultat in keinem so unzertrennlichen Zusammenhang und es ist eine starke Zumuthung, das Falsche mit dem Wahren in den Kauf zu nehmen. Es ist überhaupt ein Irrthum, dass diese Entdeckung, der es gehen soll, wie dem Ei des Columbus, Herbart gehöre und vor Herbart nicht gemacht sei. Oder hätte sie Hegel etwa von Herbart, wenn er z. B. in der Encyklopädie §. 147 in demselben Sinne sagt: „wenn alle Bedingungen vorhanden sind" (nicht blos Eine) „muss die Sache wirklich werden" (dies muss beruht auf dem Verhältniss von Grund und Folge). Aristoteles hat zwar das Verhältniss nicht in dieser Fassung ausgesprochen, aber es liegt, wenn man genauer zusieht, in der Beziehung von Dynamis und Energeia, von Potenz und Actus, welche Herbart und seine Schule so gern der Unklarheit beschuldigen, wie gegeben. Wenn an dem Mehrfachen der Bedingungen (Materie und Form, wirkende Ursache und Zweck), welche zusammen den Grund des Wirklichen bilden, eine oder mehrere fehlen, hat der Begriff der Dynamis, der Potenz seine Stelle [1]).

---

1) Hist. Beitr. z. Phil. Bd. I. Geschichte d. Kategorienlehre. S. 159.

Wir kehren am Schlusse zum Anfange zurück. Herbarts Metaphysik ist eine Lehre des sich gleich bleibenden Seins und zugleich des Vielen im Gegensatz gegen jede Metaphysik, welche die That und die Einheit im Grunde sucht. Wenn sie misslingt, wie wir zeigten, so kann ihr Misslingen so lange einen indirecten Beweis für die entgegengesetzten Bestrebungen abgeben, als es keinen zweiten und glücklicheren Versuch giebt. Wir suchen daher auch ferner das Princip in einer That der Einheit. Sie ist uns nicht die Bewegung allein, wie man uns gerne zumuthet; denn die Bewegung ist nur die letzte und unterste Bedingung der That; sondern sie ist erst da, wo der Zweck, der Logos, ursprünglich die Bewegung richtet und bestimmt.

X. Ueber einige Stellen im 5. und 6. Buche der nikomachischen Ethik.

1. Zum fünften Buche.

Das fünfte Buch der nikomachischen Ethik handelt von der Gerechtigkeit und war lange Zeit Quelle für die Begriffe des Naturrechts. Im Folgenden soll an einigen Stellen eine schärfere Auffassung des Zusammenhangs und dadurch eine Berichtigung oder Befestigung des Textes versucht werden.

Die eudemische Ethik fällt in diesem Buche mit der nikomachischen wörtlich zusammen; aber die magna moralia, ἠθικὰ μεγάλα begleiten auch dies Buch, indem sie es theils durch Zusammenfassungen abkürzen, theils in planer Weise wiedergeben. Seit Spengel (in seinen Abhandlungen über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften 1841 in den Denkschriften der Münchener Akademie der Wissenschaften) von Neuem nachgewiesen hat, dass die zwei Bücher der s. g. grossen Ethik theils der nikomachischen, theils der eudemischen

Ethik folgen, ihnen gleichsam ankleben und sich zu ihnen wie Umrisse verhalten: liegt, wie wir glauben möchten, der Gedanke nicht ferne, den unerklärlichen Titel, grosse Ethik, ἠθικὰ μεγάλα, ein Name κατ᾽ ἀντίφρασιν, wie lucus a non lucendo, in die Worte: ἠθικῶν κεφάλαια (also nur μεγάλ. in κεφάλ.) zu verwandeln. In der That enthalten die magna moralia die Hauptpunkte der Ethik. In zwei Handschriften, bei Bkk. Q. und M[b] Marcianus 200 und 213, so wie in dem Baroccianus 70 und Palatinus 165, findet sich die Ueberschrift: ἠθικῶν μεγάλων Νικομαχείων. Vgl. Porphyrius in den schol. p. 9 b 23. David p. 25 a 40. Auch dieser seltsame Titel, zu dem sich im Marcianus M[b] am Schluss der ausführlichen nikomachischen Ethik das alte Gegenstück findet, τέλος ἀριςοτέλους ἠθικῶν μικρῶν νικομαχείων, würde sich erklären, wenn man als ursprüngliche Lesart ἠθικῶν κεφάλ νικομαχείων annähme, Hauptpunkte der nikomachischen Ethik. Schon in Plato's Timaeus p. 19 a, 26 c., wo von den Hauptpunkten des am vorigen Tage gehaltenen Gesprächs die Rede ist, heisst es in dieser Bedeutung ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν ἐπανελθεῖν. Aehnlich z. B. Sext. Empiric. adv. mathemat. VIII, 99. Später heissen bei den Rhetoren die loci et sedes argumentorum, wie z. B. τὸ δίκαιον, τὸ δυνατόν, τὸ συμφέρον, κεφάλαια s. Ernesti lexic. technol. Gr. rhetor. s. v. Porphyrius stellt im Leben des Plotin (c. 26) in Bezug auf den Inhalt der plotinischen Schriften die Ausdrücke κεφάλαια und ἐπιχειρήματα in enge Verwandtschaft. Auch als Titel von Büchern möchte κεφάλαιον nicht ungewöhnlich gewesen sein. Darauf führt wenigstens Diog. Laert. im Leben des Xenokrates IV, 13.; nachdem dort 6 Bücher φυσικῆς ἀκροάσεως aufgeführt sind, folgt κεφάλαιον ά, was schwerlich einen Sinn giebt, wenn man nicht κεφάλαιον auf φυσικῆς ἀκροάσεως zurückbezieht und die bezeichnete Schrift wie

eine Zusammenfassung der φυσικὴ ἀκρόασις nimmt. Der Verf. der magna moralia nennt seine Thätigkeit an einer Stelle (II. 9. p. 1207 b 22.) κεφαλαιωσαμένους εἰπεῖν. Ob die Verwechslung im Titel früh oder spät geschehen, würde von keinem Belang sein — und daher ist es kein Einwand, dass schon bei Euseb. pr. evang. XV, 4 aus dem Platoniker Atticus πραγματεῖαι — — — μεγάλων ἠθικῶν ἐπιγραφόμεναι als aristotelisch vorkommen. Diese Hauptpunkte der s. g. grossen Ethik sind für unser Buch das älteste Hülfsmittel des Verständnisses und der Kritik.

V. 2. p. 1129 a 31. ***εἰλήφθω δὴ ὁ ἄδικος ποσαχῶς λέγεται. δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ὁ ἄνισος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ὁ δίκαιος ἔσαι ὅ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος· τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον.*** **Aristoteles geht von dem schlichten Sprachgebrauch des Ungerechten aus, um darzuthun, dass die Gerechtigkeit in zwei Bedeutungen, nämlich einer weitern und einer engern, genommen werden müsse. An dem Gegentheil soll die Sache klar werden. Hierbei muss es zunächst auffallen, dass der Ungerechte (*ὁ ἄδικος*) in drei Bedeutungen erscheint (*παράνομος, πλεονέκτης, ἄνισος*), während daraus für den Gerechten nur eine doppelte herausgezogen wird (*νόμιμος, ἴσος*). Es grenzt sich das *ἄνισος* gegen *πλεονέκτης* nicht deutlich ab, ja es kann *ἄνισος* neben *πλεονέκτης* nicht wie eine Art neben der andern stehen; denn *ἄνισος* ist, wie weiter unten (p. 1129 b 10.) ausdrücklich gesagt wird, das Allgemeine (*ἔςι δ' ἄνισος· τοῦτο γὰρ περιέχει καὶ κοινόν*). Aus dem *ἄδικος* als *πλεονέκτης* wird für das Gerechte die Bedeutung des Gleichen gewonnen; und es wird daraus der allgemeinere Begriff *τὸ ἄδικον* als *ἄνισον* erst gefolgert. Was am Schluss als Ergebniss hervorgeht, kann unmöglich von vorn herein im Anfang stehen.**

Daher ist *καὶ ὁ ἄνισος* schwerlich richtig und zu streichen. Wollte man den Zusatz damit vertheidigen, dass *πλεονέκτης* nur denjenigen Ungerechten ausdrückt, der zu seinem Vortheil mehr, nicht den, der vom Nachtheil weniger nimmt als er sollte, und dass, um diesen zu bezeichnen, *ὁ ἄνισος* noch hinzukäme: so wird gerade *πλεονέκτης* nach der Erklärung, die folgt, in dem doppelten Sinne genommen p. 1129 b 6 *ὁ δ' ἄδικος οὐκ ἀεὶ τὸ πλέον αἱρεῖται, ἀλλὰ καὶ τὸ ἔλαττον ἐπὶ τῶν ἁπλῶς κακῶν· ἀλλ' ὅτι δοκεῖ καὶ τὸ μεῖον κακὸν ἀγαθόν πως εἶναι, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἐςὶν ἡ πλεονεξία, διὰ τοῦτο δοκεῖ πλεονέκτης εἶναι.* In diesen Worten ist genügend angedeutet, dass die Voraussetzung der Argumentation nur der *ἄδικος* als *πλεονέκτης* war und nichts weiter. Der codex Laurentianus (81. 11) weicht allein von der Lesart unserer Ausgaben ab und schreibt: *δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄδικος,* dem Sinne nach richtig, namentlich wenn *καὶ* gestrichen wird, aber unnöthig das Prädicat *ἄδικος* wiederholend. Sinn und Ausdruck sind concinn, sobald man *καὶ ὁ ἄνισος* auslöscht. Die magna moralia setzen statt *πλεονέκτης* sogleich *ἄνισος* und haben den Zwischenbegriff *πλεονέκτης* gar nicht, was in der Weise einer verkürzenden Bearbeitung liegt.

V. 2. p. 1129 b 31. ***καὶ τελεία μάλιςα ἀρετή, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσίς ἐςιν.*** **Aristoteles spricht von der allgemeinen Gerechtigkeit, die, mit dem Sinn der Gesetze, welche alles Gute wollen, übereinstimmend,** die vollendete **Tugend ist (*τελεία ἀρετή*). Sie ist,** heisst es im Vorangehenden, die vollendete Tugend, weil sie alle andern umfasst (*ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'ςιν*). Es ist kein natürlicher Fortschritt, wenn nun folgt: „und es ist zumal eine vollendete Tugend, weil sie der vollendeten Tugend Anwendung ist." Der *χρῆσις* der vollen-

deten Tugend würde die ruhende Fähigkeit (*ἕξις καὶ δύναμις*) entgegenstehen (vgl. z. B. eth. Nic. VII. 5. p. 1146 b 31. eth. Eud. II. 1. p. 1219 a 24.) — und die Vollendung könnte dann in der Energie der Ausübung liegen. Aber von diesem Gegensatz ist nicht die Rede. Der richtige Fortgang des Gedankens fordert: *ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς χρῆσίς ἐςιν*. Die Gerechtigkeit in dem allgemeinen Sinne ist eine vollkommene Tugend, erstens weil sie alle umfasst, zweitens weil sie eine vollkommene Ausübung der Tugend ist; denn sie ist eine Tugend gegen Andere und daher schwieriger als alle. Dass die *χρῆσις* und nicht die Tugend als vollkommene hat bezeichnet werden sollen, zeigt das Folgende, welches das Vorangehende aufnimmt: *καὶ τελεία μάλιςα ἀρετή, ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς χρῆσίς ἐςιν· τελεία δ' ἐςίν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι.* Vgl. c. 5. p. 1130 b 19. *ἡ μὲν τῆς ὅλης ἀρετῆς οὖσα χρῆσις πρὸς ἄλλον.* Wenn man *τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις* liest, so schliesst sich das nachfolgende Glied *τελεία δ' ἐςίν* an das vorangehende nicht eng genug an.

V. 3. p. 1130 a 12. Die Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne, inwiefern sie eine Tugend ist, welche dem Sinne der Gesetze überhaupt entspricht, ist die ganze Tugend. Sie fällt mit ihr zusammen (*ἔςι μὲν γὰρ ἡ αὐτή*), aber ihr Wesen ist nicht dasselbe (*τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό*)[1]); sondern, heisst es weiter, *ᾗ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ᾗ δὲ τοιάδε ἕξις, ἁπλῶς ἀρετή*. Nach dieser Interpunction, die sich auch bei Bekker findet, wird die

---

1) Zur Bestätigung dieser Erklärung dienen Stellen, welche den festen Sprachgebrauch darthun, z. B. d. anim. II. 5. p. 417 a 15. II. 12. p. 424 a 25. III. 2. p. 425 b 25. p. 427 a 7. d. somniis 1. p. 459 a 15. eth. Nicom. VI. 8. p. 1141 b 23.

Gerechtigkeit und Tugend schlechthin, jene als das Besondere, diese als Allgemeines entgegengesetzt. Indessen bedarf nach dem Zusammenhang *ἀρετὴ* den Zusatz *ἁπλῶς* nicht. Hingegen ist *ἡ δὲ τοιάδε ἕξις*, wenn nicht *ἁπλῶς* hinzugefügt wird, dem Missverstand unterworfen. Inwiefern sich jene Gesinnung und Fertigkeit (*ἕξις*), welche dem Gesetz überhaupt angemessen ist, auf einen Andern bezieht, ist sie Gerechtigkeit; inwiefern sie eine solche Gesinnung und Fertigkeit schlechthin ist, Tugend. Das *ἁπλῶς* steht dem *πρὸς ἕτερον* entgegen, wie p. 1129 b 26. *αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον.* Stände *ἁπλῶς* nicht dabei, so läge in *τοιάδε ἕξις* möglicher Weise *πρὸς ἕτερον* mit. Die Gerechtigkeit setzt die *ἕξις* der Tugend schlechthin voraus.

V. 5. p. 1130 b 10. Aristoteles hat zwischen der Gerechtigkeit im allgemeinen und der Gerechtigkeit im besondern Sinne unterschieden, und geht zu der Behandlung der Gerechtigkeit im engern Sinn über. Er knüpft wieder an den Unterschied des Sprachgebrauchs an, der mit dem Ungerechten das Ungesetzliche und das die Gleichheit Verletzende (*τό τε παράνομον καὶ τὸ ἄνισον*) bezeichnet. Dann heisst es weiter: *ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον (τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν πλέον), καὶ τὸ ἄδικον καὶ ἡ ἀδικία οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς μέρη τὰ δ' ὡς ὅλα· μέρος γὰρ αὕτη ἡ ἀδικία τῆς ὅλης ἀδικίας, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς δικαιοσύνης. ὥστε καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει δικαιοσύνης καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει ἀδικίας λεκτέον, καὶ τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου ὡσαύτως.* Was die Construction betrifft, so gehört der Satz zu jenen bei Aristoteles oft vorkommenden Anakoluthien, in welchen der Vordersatz mit *ἐπεὶ* beginnt und der

durch mancherlei Zwischensätze gleichsam vergessene Nachsatz durch *ὥστε* nachgebracht wird. Vgl. unter andern Schwegler im Excurs zum Commentar der Metaphysik IV. 2. p. 379 ff. Aber dem Inhalte nach stimmt der Vordersatz nicht zum Nachsatze. Dass dieser den Gegensatz der Gerechtigkeit im allgemeinen und der Gerechtigkeit im besondern Sinn enthalten muss, bezeugt das Folgende. Aber dieser Gegensatz hat damit nichts zu thun, dass das Ungleiche ein Mehr oder Weniger sein kann und daher ein allgemeinerer Begriff ist, als das Mehr. Denn das Ungerechte als Ungleiches ist lediglich der Punkt, von dem die Gerechtigkeit im engern Sinne ausgeht, und trifft nur diese. Wenn der Vordersatz von dem Ungleichen als einem Mehr und Minder spricht, so könnte man erwarten, dass darauf eine Eintheilung der besondern Gerechtigkeit solle gegründet werden. Aber weder geschieht dies im Nachsatz noch entspricht diesem Unterschiede die weiter unten angegebene doppelte Art der vertheilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit. Es kann überall in dem Ungleichen als einem Mehr und Minder kein Grund liegen, die Gerechtigkeit einzutheilen; denn in dieser, die das Gleiche ist, erlischt der ganze Unterschied. Mag daher immerhin das Mehr zum Ungleichen sich verhalten wie ein Theil zum Ganzen: so trägt dies doch für eine analoge Unterscheidung der Gerechtigkeit nichts aus. Daher sind die Worte: *ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον (τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν πλέον)* verworren und schon Giphanius bemerkte die Schwierigkeit.

Wie bei Aristoteles ähnliche anakoluthische Sätze, welche mit *ἐπεὶ* beginnen, in den einleitenden Vordersätzen früher Bewiesenes zusammenzufassen pflegen: so

wird es auch hier der Fall sein. Daher liegt zunächst die Verwandlung des *πλέον* in *παράνομον* nahe. Was die Gleichheit verletzt und was ungesetzlich ist, verhalten sich zu einander, wie Theil und Ganzes. Auf diese Aenderung führt selbst der cod. Laurentianus (81. 11) K[b], der *ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ παράνομον πλέον οὐ ταὐτόν* liest.

Schwieriger ist die Umbildung der Parenthese. Man darf sie nicht streichen; denn die Anakoluthie des Satzes, die in dieser Form durch Zwischenschiebsel zu entstehen pflegt, spricht für sie. Indessen kommen uns auch hier zwei Handschriften entgegen. Der Marcianus (213) M[b] und der Riccardianus O[b] lesen: *τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον* — der erstere setzt noch hinzu *καὶ τὸ πλέον*, letzterer *ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πλέον*. Diese Zusätze entstanden vielleicht, weil im Vordersatz schon *πλέον* statt *παράνομον* gelesen und an dasselbe eine Anknüpfung gesucht wurde. Ohne diese Zusätze fügt sich die Parenthese richtig ein, und sie bestätigt die Verbesserung *παράνομον* statt *πλέον* im Vordersatze. Hiernach ist also zu lesen: *ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ παράνομον οὐ ταὐτὸν ἀλλ' ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον (τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον), καὶ τὸ ἄδικον καὶ ἡ ἀδικία οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα ἐκείνων, τὰ μὲν ὡς μέρη, τὰ δ' ὡς ὅλα· μέρος γὰρ αὕτη ἡ ἀδικία τῆς ὅλης ἀδικίας, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῆς δικαιοσύνης. ὥςε καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει δικαιοσύνης καὶ περὶ τῆς ἐν μέρει ἀδικίας λεκτέον, καὶ τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου ὡσαύτως.*

V. 7. p. 1132 b 9 ff. und c. 8. p. 1133 a 14. finden sich völlig übereinstimmend die Worte: *ἔςι δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν τοῦτο* oder *ἔςι δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἀνῃροῦντο γὰρ ἄν, εἰ μὴ ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ*

ὅσον καὶ οἷον, καὶ τὸ πάσχον ἔπασχε τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον. Bekkers Handschriften erkennen sie an beiden Stellen an. Sie gehören in den Zusammenhang der letztern; denn dort ist beispielsweise von dem Baumeister und Schuster die Rede, welche, indem sie ihre Erzeugnisse austauschen und im Werth ausgleichen, Gemeinschaft unter einander haben. Dasselbe gilt, sagen die Worte, von den übrigen Künsten, die ohne ein Entgelt im Quantum und Quale aufgehoben würden. An der ersten Stelle haben sie keinen Sinn. Dort wird von der Gerechtigkeit des Verkehrs gehandelt, welche Einbusse und Uebervortheilung ausgleicht, indem sie von dem Zuviel so viel wegnimmt und zu dem Zuwenig hinzuthut, dass beide gleich werden. Würde dort ein Satz angefügt: dasselbe gilt auch von den andern Künsten, so müsste man, da gar keine andere Kunst als die des Richters genannt ist, an verwandte Thätigkeiten, wie z. B. die des Arztes denken. Das würde alles verwirren. An der zweiten Stelle ist der zerlegende Ausdruck *τὸ ποιοῦν* und *τὸ πάσχον* durch den Hauptbegriff *ἀντιπεπονθός*, der den Gedankengang beherrscht, herbeigeführt und begründet, an der ersten aber dunkel und auffallend. Die Wiederholung derselben Worte an zwei dicht auf einander folgenden Stellen gehört schwerlich der Hand des Schriftstellers, sondern nur der des Abschreibers an. Sie sind im 7ten Kapitel ohne Zweifel zu streichen; aber im 8ten ist der Gedanke an seinem Orte, obgleich auch dort zu wünschen bleibt, dass es gelinge, in seinen Ausdruck grössere Klarheit zu bringen.

V. 8. p. 1133 a 33. Das *ἀντιπεπονθός*, Gleiches um Gleiches, der pythagoreische Begriff der Gerechtigkeit, passt weder auf die vertheilende noch auf die ausgleichende Gerechtigkeit, aber gilt für die Gemeinschaft des

Tausches im Verkehr, und wird nach einer geometrischen Proportion bestimmt, für welche das Bedürfniss, das befriedigt wird, das Maass ist. Vgl. p. 1132 b 31. *ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα.* p. 1133 a 10. *ἐὰν οὖν πρῶτον ᾖ τὸ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἴσον, εἶτα τὸ ἀντιπεπονθὸς γένηται, ἔσται τὸ λεγόμενον.* Die Bedürfnisse, welche an sich schwer zu vergleichen sind, werden durch das Mittel des Geldes in einem gemeinsamen Maass messbar. Die Erzeugnisse werden darnach im Verkehr abgeschätzt, und die Proportion leistet dabei nothwendige Hülfe. Daher ist in der Stelle *εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν, ὅταν ἀλλάξωνται* die Verneinung falsch, obwol Bekkers Handschriften sie schützen. Giphanius streicht sie, wie er sagt, nach codd. Lambin übersetzt nicht *non*, sondern *tum*.

V. 10. p. 1134 b 29. *παρ' ἡμῖν δ' ἐστὶ μέν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν.* Die Handschrift M[b] (Marcianus 213) hat: *φύσει κινητόν, οὐ μέντοι πᾶν* und dieser Lesart schliessen sich nicht ohne Schein des Richtigen Camerarius, Lambinus u. a. an. Die Stelle ist wichtig, da es sich um den Begriff des *δίκαιον φυσικόν* handelt, und nur die Interpretation kann in der abgerissenen Kürze der Sätze entscheiden, ob es heissen muss *κινητὸν μέντοι πᾶν* oder gerade im Gegentheil *κινητόν, οὐ μέντοι πᾶν.* Das staatlich Gerechte ist theils von Natur theils durch Gesetz; *τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν.* p. 1134 b 18. von Natur, was allenthalben dieselbe Macht hat und nicht erst durch den Beschluss, — durch Gesetz hingegen dasjenige, wovon es ursprünglich gleichgültig ist, ob es so oder anders bestimmt werde, und was erst, wenn man es beschliesst, entschieden wird, z. B. die Höhe des Lösegeldes, sowie Anordnungen im

Einzelnen und vorübergehende (ψηφισματώδη). Indessen einige, fährt Ar. fort, halten alles Recht für Sache der Uebereinkunft, weil sie sehen, dass es sich bewegt (verändert), hingegen, was von Natur ist, unveränderlich sein und allenthalben dieselbe Macht haben müsse, wie auch das Feuer hier und in Persien brennt. Dies ist, sagt er weiter, nur zum Theil wahr. Freilich bei den Göttern ist vielleicht das Recht unveränderlich (οὐδαμῶς sc. κινού-μενα), aber bei uns giebt es ein Recht von Natur, und doch ganz veränderlich — inwiefern es nämlich gilt und auch nicht gelten kann, denn das Gerechte liegt im Gebiete des Freien, oder, um aristotelisch zu sprechen, es findet sich da, wo etwas sich auch anders verhalten kann. Aber obwol auch das Recht von Natur veränderlich ist, so giebt es doch daneben ein Recht der Uebereinkunft. In jenem ist der Zweck von Natur bestimmt, aber die Menschen können es wandeln; in diesem ist alles Uebereinkunft, gleich wie in dem, was man für Wein oder Getreide zum Maass macht. Diejenigen, welche alles Recht für Sache der Uebereinkunft halten, setzen zwei Kriterien des Natürlichen für gleichbedeutend, nämlich dass es unwandelbar sei und allenthalben dieselbe Macht habe. Aristoteles erkennt dies letzte an, aber nicht das erste. Dass das, was von Natur Recht ist, allenthalben dieselbe Macht habe und nicht erst durch den Beschluss (p. 1134 b 19. φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή), davon liegt dem Aristoteles der Grund in dem Zweck, der an sich gelten sollte, wenn er auch übertreten wird. Da aber der Zweck verwirklicht und auch nicht verwirklicht werden kann, so ist das darauf gegründete Recht, inwiefern es erscheint, wandelbar durchweg (κινητὸν μέντοι πᾶν), wie selbst da, wo es sich rein um natürliche Dinge handelt (ἐπὶ τῶν ἄλλων), ein Wandel der Naturbestimmungen vorkommt (φύσει γὰρ

ἡ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεταί τινας ἀμφιδεξίους γενέσθαι). Das ganze Gebiet des Ethischen ist dem Aristoteles dergestalt von Natur, dass die Natur den Zweck setzt und die Fähigkeit der Verwirklichung giebt, aber die Verwirklichung selbst frei lässt. Vgl. eth. Nic. II. 1. p. 1103 a 23. οὔτ᾽ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. polit. I. 2. p. 1252 b 30. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐςιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐςίν. Der Natur nach ist allenthalben, wie es im Verlauf unserer Stelle heisst, nur Eine Staatsverfassung die beste, aber sie sind dennoch vielfach. p. 1135 a 4. ἐπεὶ οὐδ᾽ αἱ πολιτεῖαι (αἱ αὐταὶ πανταχοῦ), ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίςη. Alle Rechte gehören zu dem, was frei und veränderlich ist, obwol darunter einige von Natur und andere durch Uebereinkunft sind. Beide Arten sind beweglich. Dies besagt der bald folgende Satz: p. 1134 b 30. ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν καὶ ποῖον οὔ, ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκῃ, εἴπερ ἄμφω κινητὰ ὁμοίως, δῆλον. Mit diesen letzten Worten geräth die Lesart κινητόν, οὐ μέντοι πᾶν in Widerspruch und die aus der Mehrzahl der Handschriften von Bekker beibehaltene: κινητὸν μέντοι πᾶν entspricht allein dem Sinn und der allgemeinen Ansicht des Aristoteles. Auch steht die Auffassung in den s. g. magna moralia (p. 1195 a 3.) damit in Einklang.

V. 14. Endlich berühren wir eine Stelle aus dem Kapitel über die Billigkeit (ἐπιείκεια), welche im Sinne des Gesetzes, obwol gegen den Buchstaben desselben, die Gerechtigkeit vollendet. Aristoteles beginnt, wie gewöhnlich, die Behandlung mit Zweifeln. Einigen, die den Begriff verfolgen, scheint es ungereimt, wenn das Billige,

inwiefern es ausser dem Gerechten ist, lobenswerth sein soll. Zur Begründung dieses Satzes heisst es weiter: p. 1137 b 4. *ἢ γὰρ τὸ δίκαιον οὐ σπουδαῖον ἢ τὸ ἐπιεικὲς οὐ δίκαιον, εἰ ἄλλο· ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα, ταὐτόν ἐστιν.* Es ist indessen der Gedanke nicht folgerecht: entweder ist das Gerechte nicht gut, oder, wenn das Gerechte gut ist, so ist das davon verschiedene Billige nicht gerecht. Dass das Billige nicht gerecht sei, das kann nicht davon abhängen, ob das Gerechte gut ist. Ueberdies ist das zweite Glied leer und dreht sich nur in sich selbst herum; denn in der Voraussetzung *εἰ ἄλλο*, das Billige sei vom Gerechten verschieden, liegt von selbst das Prädicat *οὐ δίκαιον* und der Satz wird zur Tautologie. Das dritte Glied *ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα* führt darauf hin, dass im Vorangehenden entweder das Billige oder das Gerechte als nicht *σπουδαῖον* bezeichnet wurde. Der richtige Fortschritt des Gedankens wird nur auf diesem Wege hergestellt: Entweder ist das Gerechte nicht gut oder das Billige, wenn es vom Gerechten verschieden ist, oder wenn beides gut ist, so ist es dasselbe. Inwiefern Gerechtes und Billiges denselben Gegenstand, dasselbe Verhältniss betrifft, ist diese Betrachtung in sich folgerecht — und Aristoteles genügt ihr in seiner Auffassung in so weit, als er wirklich Gerechtes und Billiges für eins und dasselbe nimmt, da das Billige das richtig verstandene Gerechte ist. Hiernach muss der Satz heissen: *ἢ γὰρ τὸ δίκαιον οὐ σπουδαῖον ἢ τὸ ἐπιεικές, εἰ ἄλλο· ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα, ταὐτόν ἐστιν.* Schon Giphanius lässt *οὐ δίκαιον* aus und beruft sich dafür auf eine alte Uebersetzung. Bekkers Handschriften haben dagegen alle: *οὐ δίκαιον.*

2. Zum sechsten Buche.

Das sechste Buch behandelt die von Aristoteles s. g. dianoetischen Tugenden, ἀρεταὶ διανοητικαί. Die Tugend hat nämlich in dem, was überhaupt die eigenthümliche Natur des Menschen bildet, ihren Ursprung und daher theils in der Vernunft, theils in der Folgsamkeit des unvernünftigen Theils der Seele gegen die Vernunft. Aus diesem Verhältniss gehen auf der einen Seite die verständigen Tugenden (die dianoetischen) z. B. Weisheit, Klugheit hervor, die in der denkenden Vernunft ihren Sitz haben, und auf der andern die eigentlich ethischen Tugenden, die Tugenden des Charakters, z. B. Tapferkeit, Gerechtigkeit, die dann entstehen, wenn die unvernünftigen Triebe der Vernunft gehorchen und von der Vernunft das richtige Maass empfangen. Aristoteles hat die ethischen Tugenden in den vorangehenden Büchern behandelt und lässt im sechsten die dianoetischen folgen. Während die ethischen Tugenden im Gleichmaass gegründet sind und sich daher in der Mitte bewegen, sind die dianoetischen, die verständigen, darauf gerichtet, theils diese Mitte zu bestimmen, theils für sich eine theoretische Aufgabe zu lösen. Sie sind die Kunst, die Wissenschaft, die Klugheit, die Weisheit, die Vernunft; τέχνη, ἐπιςήμη, φρόνησις, Klugheit im höhern Sinne der praktischen Weisheit, σοφία, νοῦς. Ihre Ableitung mag an die-

sem Orte auf sich beruhen und wir gehen in einzelne Punkte ein.

VI. 3. Im dritten Kapitel behandelt Aristoteles die *ἐπιςήμη*, die wissenschaftliche Erkenntniss, als eine logische Tugend. Indem er ihr Wesen in gedrungener Kürze bezeichnet, bezieht er sich dabei wiederholt auf die ausführliche Erörterung in den Analyticis zurück und meint damit ohne Zweifel die *ἀναλυτικὰ ὕςερα*, insbesondere die entsprechenden ersten Kapitel des ersten Buches.

Was wir wissen (so ist der Zusammenhang), das kann, wie wir im Bewusstsein des Wissens annehmen, sich nicht anders verhalten. Es ist also nothwendig und unwandelbar (ewig). Zugleich ist die wissenschaftliche Erkenntniss lehrbar. Es entspringt aber jede Lehre aus dem, was vorher erkannt wird, und zwar theils durch Induction theils durch Schluss. Die Induction ist auch vom Allgemeinen Ursprung; der Schluss geschieht vom Allgemeinen her. Es giebt also Ursprünge, aus denen der Schluss stammt, die selbst nicht Gegenstand des Schlusses sind. Dies wird so ausgedrückt: p. 1139 b 25. *ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιςήμη δοκεῖ εἶναι καὶ τὸ ἐπιςητὸν μαθητόν· ἐκ προγιγνωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥςπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῷ. ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐςι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔςι συλλογισμός· ἐπαγωγή ἄρα· ἡ μὲν ἄρα ἐπιςήμη ἐςὶν ἕξις ἀποδεικτική* u. s. w.

Die Schwierigkeit liegt in dem *ἐπαγωγὴ ἄρα*; denn es kann nicht anders verstanden werden, als dass aller Ursprung des Allgemeinen Induction sei. Dass die Induction, wie z. B. in einer empirischen Regel, Princip des Allgemeinen, Obersatz eines Schlusses sein könne und vielfach sei, bleibt unbestritten und ist in dem vor-

angebenden ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου ausgedrückt. Aber das ἐπαγωγὴ ἄρα würde eine leere Wiederholung sein, wenn es nur dies bedeutete. Wenn es hingegen mehr bedeuten und zwar bezeichnen sollte, dass der alleinige Ursprung des Allgemeinen Induction sei, so würde mehr gefolgert als bewiesen ist, und das logische ἄρα würde einen Fehlschluss einleiten. Wo der Schluss aus einem Allgemeinen geschieht, das selbst eine Herleitung aus einem höhern Allgemeinen nicht gestattet: da braucht sich der Obersatz nicht, wie in der Empirie, auf sammelnde Induction zu gründen, sondern er kann eine höhere Quelle haben, durch welche zuletzt die Nothwendigkeit der Empirie mitbedingt ist. Es würde sich sonst die ganze Erkenntnisslehre des Aristoteles in einen Zirkel verflechten; denn wenn der Obersatz nur auf Induction beruht, so beruht er gerade auf dem Schlusssatz, der gefolgert werden soll. Die ganze Vorstellung, als sei alles Allgemeine nur Allgemeines der Induction, nur Empirie, widerspricht dem tiefern Verständniss des Aristoteles.

Schon die Analytika, die citirt werden, lehren es anders. Sie sprechen von unmittelbaren Sätzen, welche nicht erst bewiesen werden, von unbewiesenen Definitionen (ὁρισμοὶ ἀναπόδεικτοι) als letztem Princip des Beweises (analyt. post. I. 2. p. 71 b 26. II. 3. p. 90 b 26). Wäre die Induction das Princip, so läge darin der Beweis. Sie bestimmen als Princip der Wissenschaften den νοῦς, die Vernunft (II. 19. p. 100 b 5). Wäre die Induction der letzte Grund, so wäre nicht der νοῦς, sondern die αἴσθησις, nicht die Vernunft, sondern die Sinneswahrnehmung das Princip. Wir brauchen nicht erst auf die Bücher περὶ ψυχῆς (III. 5 ff. p. 430 a 10.) und die betreffenden Stellen der Metaphysik, so weit sie den menschlichen νοῦς berühren, zu verweisen (metaph. XII. 7. p. 1072

b 18 ff. XII. 9. p. 1074 b 15.). Das sechste Kapitel unsers Buchs schliesst seine Erörterung mit den Worten: es bleibt nur übrig, dass die Vernunft Ursprung der Principe sei (p. 1141 a 7. *λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν*). Dasselbe Kapitel sagt ausdrücklich p. 1140 b 33.: *τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιςητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιςήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις*. Würde die *ἐπαγωγή* letzte Quelle des Allgemeinen, so gäbe es gerade eine *ἐπιςήμη* des Princips.

Hiernach ist das *ἐπαγωγὴ ἄρα*, wenn es keine müssige Wiederholung sein soll, weder begründet noch wahr.

Die parallel laufende Stelle der magna moralia I. 35. p. 1197 a 21. hat nichts davon. Es heisst dort viel richtiger: *ἡ μὲν γὰρ ἐπιςήμη τῶν μετ' ἀποδείξεως ὄντων ἐςίν, αἱ δ' ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι*. Endlich muss im Text der nikomachischen Ethik, was den Ausdruck betrifft, das fast in Einem Athem dreimal wiederholte *ἄρα* auffallen.

So scheinen denn die Worte *ἐπαγωγὴ ἄρα* ein Einschiebsel zu sein, das vielleicht ein Leser als eine kurze eigene Betrachtung an den Rand gesetzt hatte. Wenn es wegfällt, so vollendet sich der Gedanke ungehindert.

VI. 4. Aristoteles behandelt im Gegensatz gegen die Wissenschaft, welche das Unwandelbare zum Gegenstand hat, die Kunst als eine zweite dianoetische Tugend und zwar als eine solche, welche das Wandelbare gestaltet. Wo die Wissenschaft mit dem Nothwendigen zu thun hat, das sich nicht anders verhalten kann: da bewegt sich die Kunst in dem Veränderlichen, in dem, was sein und auch nicht sein kann und zwar dergestalt, dass das Princip der Veränderung in dem Bildenden liegt und nicht in dem Werk. Dies ist in folgender Stelle ausgedrückt:

VI. 4. p. 1140 a 10. *ἔςι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, καὶ τὸ τεχνάζειν, καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι καὶ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ.*

Nach der bisherigen Auffassung, die sich auch in der Interpunction ausspricht, heisst die Stelle so: jede Kunst beschäftigt sich mit einem Werden und dem künstlerischen Hervorbringen (*τὸ τεχνάζειν*) und Betrachten, dass etwas von dem werde, was sein und auch nicht sein kann und wovon das Princip in dem Bildenden liegt und nicht in dem, was gebildet wird. Lambin übersetzt in diesem Sinne, indem er schon die Stelle concinner formt: *ars autem omnis in origine et molitione rei occupata est, idque molitur et exspectat, ut aliquid fiat eorum quae esse et non esse possunt* u. s. w. Zweierlei muss dabei auffallen. Einmal eine gewisse Gleichstellung des Werdens als objectiven Gebietes mit dem künstlerischen Hervorbringen und Betrachten als subjectiven Thätigkeiten. Zweitens ist es für eine beweisende Erörterung ein leeres *idem per idem*, wenn *τέχνη* durch *τεχνάζειν* erklärt wird. Um dies zu vermeiden und um zugleich einen Gegensatz zwischen *τεχνάζειν* und *θεωρεῖν* hervorzubringen, erklärt Victorius *τεχνάζειν* durch *fabricari*, die Beschäftigung mit der Materie, und *θεωρεῖν* durch den damit verbundenen geistigen Zweck. *Versatur autem ars omnis in generatione et in fabricando et in spectando, ut fiat aliquid eorum, quae possunt ac esse et non esse.* Indessen wird dadurch weder die störende Tautologie des Ausdrucks *ἔςι δὲ τέχνη πᾶσα* — — — *περὶ τὸ τεχνάζειν* gehoben, noch der herrschenden Bedeutung des *τεχνάζειν* genügt. Victorius hat nicht bewiesen, dass in dem Sinn des *τεχνάζειν* die Arbeit am Stoffe überwiegt. Es möchte vielmehr umgekehrt die Richtung auf die Erfindung vorherrschen. Ohne Zweifel

kann *τεχνάζειν* auch von der Thätigkeit des Handwerkers gebraucht werden. Aber es geschieht seltener und wenn *τεχνάζειν*, bei den Dichtern auch *τέχνασμα* (z. B. Eurip. Orest. v. 1560 *τοῦ μητροκτόνου τεχνάσματα* von einem ausgestreueten falschen Gerüchte) den Begriff der List in sich aufgenommen hat, wie es bei Plato nur in der Bedeutung der Hinterlist und Verstellung vorkommt: so erhellt schon daraus, dass das Wort viel mehr auf den Plan und den Anschlag geht, als auf die Ausführung im Handwerk. Aristoteles gebraucht das Wort ohne den Nebensinn des Heimlichen in der Bedeutung planmässiger Anstrengung, z. B. polit. I. 11. p. 1259 a 32. *ἀμφότεροι γὰρ* (Thales und ein Sicilier) *ἑαυτοῖς ἐτέχνασαν γενέσθαι μονοπωλίαν.* polit. VI. 5. p. 1320 a 35. *τεχναστέον οὖν ὅπως ἂν εὐπορία γένοιτο χρόνιος* — gegen die Armuth als das Unheil der Demokratien.

Will man nun die Tautologie (*τέχνη περὶ τὸ τεχνάζειν*) los werden, will man statt der gehäuften Prädicate (*περὶ γένεσιν καὶ τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν*) eine Gliederung gewinnen, will man endlich das *τεχνάζειν* statt des gemachten Unterschiedes in seiner allgemeinen Bedeutung lassen und zwar so, dass darin Plan und Anlage den nächsten Gesichtspunkt bildet: so muss man, wie *τέχνη πᾶσα* Subject ist, auch *τὸ τεχνάζειν* als Subject nehmen und *θεωρεῖν*, das keinen Artikel hat, zum Prädicat machen. Man würde dabei am besten *καὶ* streichen. „**Jede Kunst geht auf ein Werden und das künstlerische Streben ist ein Betrachten mit dem Zweck, dass etwas von dem werde, was sein und auch nicht sein kann.“ Will man *καὶ* beibehalten, so würde es als „auch“ dahin zu deuten sein, dass das *τεχνάζειν* auch noch anderes umfasst, als die Betrachtung, das dianoetische Element, worauf es gerade in der Behandlung der dianoetischen Tugenden ankommt.**

VI. 8. Im achten Kapitel unterscheidet Aristoteles die σοφία und φρόνησις, die theoretische und praktische Weisheit, die σοφία, welche die nothwendige Wissenschaft mit der Quelle des Princips, dem νοῦς, verbindet, Wissenschaft, die insofern ein Haupt empfangen, und die φρόνησις, die sich im Handeln bewegt und nicht in demjenigen Sinne Klugheit ist, in welchem man in ihr nur die Kenntniss der Mittel für einen gegebenen Zweck betrachtet, sondern Klugheit in dem Sinne, in welchem noch Luther in der Bibel πιςοὺς οἰκονόμους καὶ φρονίμους (Luc. XII. 42.) einen treuen und klugen Haushalter übersetzt. Von dieser Klugheit sagt Aristoteles gegen das Ende des Kapitels p. 1141 b 14, dass sie nicht nur das Allgemeine besitzen, sondern auch das Einzelne kennen müsse, denn sie sei auf das Handeln gerichtet und die Handlung bewege sich im Einzelnen. Daher geschehe es auch, dass einige, ohne zu wissen, und insbesondere die Erfahrenen (οἱ ἔμπειροι) zum Handeln geschickter seien als andere Wissende. Der Begriff der Erfahrung ist in unserm Sinne schon vielfach von dem Bewusstsein des Allgemeinen durchzogen und bildet gegen dasselbe keinen Gegensatz, indem in ihr nur der Ursprung aus dem wahrgenommenen und beobachteten Einzelnen festgehalten wird. Aristoteles stellt den Begriff des ἔμπειρος niedriger; er beschränkt ihn auf die sich wiederholende Wahrnehmung der Thatsache; er beschränkt ihn auf das ὅτι und hält ihn von dem διότι, von jedem bestimmenden allgemeinen Begriff durchaus fern. Vgl. metaphys. I. 1. p. 980 b 28. analyt. post. II. 19. p. 100 a 4. Der ἔμπειρος z. B. bemerkt, wie in der Metaphysik an einem solchen medizinischen Fall der Unterschied erläutert wird, dass dem Kallias, der an dieser bestimmten Krankheit litt, und dem Sokrates und vielen andern dieses bestimmte Mittel zuträglich war;

aber die generische Bestimmung dieser Krankheit (*τὸ κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθῆναι*), ob es eine Verschleimung oder ein Gallenleiden oder ein Fieber war, geht den *ἔμπειρος* nichts an; sie ist erst Sache der Kunst und Wissenschaft. Da nun alle Handlung am Einzelnen durch Einzelnes geschieht (in dem Beispiel der Metaphysik wird nicht der Mensch überhaupt, sondern Kallias, Sokrates geheilt und nicht etwa durch Helleborus überhaupt, sondern durch eine einzelne Gabe eines einzelnen Helleborus): so muss sich in der *φρόνησις* die Einsicht in das Allgemeine und die Kenntniss des Einzelnen vereinigen, und wenn nur eine von beiden sein kann, so ist diese wichtiger als jene.

Dieser Gedanke wird p. 1141 b 14 ff. so ausgedrückt: *οὐδ' ἐςὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαςα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαςα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι· εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον. ἡ δὲ φρόνησις πρακτική· ὥςε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον.* Das Beispiel ist, ähnlich wie in der Metaphysik, medizinisch gehalten. Es fragt sich nur, ob es in der jetzigen Gestalt den Gegensatz trifft. Das erste Glied (*εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ*) „jemand weiss, dass das leichte Fleisch verdaulich und gesund ist, aber er weiss nicht, welche Art Fleisch leicht sei", bezeichnet angemessen den nackten Begriff des Allgemeinen ohne die Möglichkeit der Anwendung; mit ihm allein kommt keine kluge Handlung zu Stande. Das zweite Glied (*ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον*) „jemand weiss, dass das Vogelfleisch leicht und gesund ist" soll den *ἔμπειρος* bezeichnen, der nur das

Einzelne kennt und nicht die Vereinigung der allgemeinen Einsicht und einzelnen Kenntniss, wie dies der Zusammenhang lehrt, da dieser Gegensatz erläutert werden soll, und durch das folgende *ἢ ταύτην μᾶλλον,* das eine vorangegangene Trennung voraussetzt und auf das zweite Glied als auf die blosse Kenntniss des Einzelnen hinweist, ausdrücklich gefordert wird. Wer indessen weiss, *ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινά,* dass das Vogelfleisch leicht und gesund sei, weiss beides, das Allgemeine und Besondere. In dem Begriff *κοῦφα* hat er bereits den allgemeinen Grund, den *terminus medius* des ganzen Schlusses. Der *ἔμπειρος*, an das Einzelne gebunden, ist noch ohne die Bestimmung des Allgemeinen. Daher weiss er in dem vorliegenden Falle auch nur, dass das Vogelfleisch gesund ist; ob es leicht ist, ob es darum gesund sei, weil es leicht ist, geht ihn noch nicht an. Wenn also das Beispiel passen und nicht verwirren soll, so muss es nur heissen: *ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον τὴν ὑγίειαν* und *κοῦφα καὶ* vor *ὑγιεινά* muss ungeachtet der übereinstimmenden Handschriften gestrichen werden.

VI. 12. Vielleicht ist im Aristoteles keine Lehre wichtiger, als seine Lehre vom *νοῦς*; denn die letzten Principien seiner Philosophie gehen in den *νοῦς* zurück, und in der Auffassung des *νοῦς* entscheidet sich die grosse Frage, wie weit Aristoteles, nachdem er die Ideen Plato's bestritten hatte, dennoch dem menschlichen Geiste einen eigenthümlichen, über die nackte, sinnliche, sammelnde Erfahrung hinausgehenden Ursprung nothwendiger Erkenntniss zugesprochen habe. Aber vielleicht ist auch im Aristoteles keine Lehre schwieriger und dunkler, als seine Lehre vom *νοῦς*; denn Aristoteles behandelt ihn nirgend in dem vollen Zusammenhang und in der Aus-

führung, welche uns sein positives Wesen und seine eigenthümlichen Thätigkeiten aufschlössen. Mit Ausnahme der Kapitel im dritten Buch über die Seele, welche durch ihre nur allzu kurzen Andeutungen den langen Streit über das Verhältniss des *νοῦς παθητικός* zum *ποιητικός,* des *intellectus patiens* zum *intellectus agens* in die Geschichte der Philosophie eingeführt haben, mit Ausnahme der allzu gedrungenen Stellen im zwölften Buch der Metaphysik, welche überdies den göttlichen *νοῦς* und nicht unmittelbar den menschlichen bezeichnen, spricht Aristoteles meistens nur indirect, nur im Gegensatz gegen die andern Thätigkeiten des Geistes vom *νοῦς*. Wenn Aristoteles am Schlusse der *analytica posteriora* in dem wichtigen neunzehnten Kapitel des zweiten Buchs den Gang des menschlichen Erkennens von der Sinneswahrnehmung an durch die *ἐμπειρία* hindurch zur Wissenschaft hin beschreibt, und dabei zuletzt nach der Quelle der Principien für die Wissenschaft sucht: so zeigt er nur, dass diese weder die Meinung und Berathung, noch die Wissenschaft selbst sein könne, jene nicht, weil sie auch falsch sein könne, diese nicht, weil sie immer noch einen Grund fordere — was vom Begriff des Princips ausgeschlossen sei. Sie müsse daher, fährt er fort, der *νοῦς* sein, der allein als Ursprung wahrer Erkenntniss übrig bleibe. Wir erfahren auf diese indirecte Weise, dass der *νοῦς ἐπιςή-μης ἀρχή* sei, aber in welcher Ausdehnung oder Beschränkung und wie er verfahre, indem er das Princip schöpfe, und in welchem Zusammenhang er zu den übrigen erkennenden Thätigkeiten des Geistes stehe, das erfahren wir nicht. Auf ähnliche Weise bestimmt Aristoteles in unserm Buche den *νοῦς* als *ἀρετὴ διανοητική* nur indirect. Es muss, zeigt er im sechsten Kapitel, ein Princip für die Wissenschaft geben. Die Erkenntniss desselben kann aber weder Wissenschaft noch Kunst, weder Klugheit

noch Weisheit sein. Es bleibt also nichts übrig, als dass es für die Principien Vernunft gebe, *λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν*. Das *λείπεται* spricht das Ergebniss einer nur indirecten Betrachtung deutlich genug aus.

Um so wichtiger sind solche Stellen, welche directe Andeutungen über das Wesen und die Thätigkeit des *νοῦς* enthalten. Wir lesen eine solche im zwölften Kapitel, welche überdies im Gegensatz gegen den *νοῦς θεωρητικός* die Quelle der allgemeinen und unwandelbaren Principien für die Wissenschaft, den *νοῦς πρακτικός*, die praktische Vernunft, um Kant's Ausdruck beizubehalten, betrifft. Der *νοῦς πρακτικὸς* ist derselbe, welcher in den Büchern über die Seele (I. 2. p. 404 b 5.) *ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν καλούμενος νοῦς* heisst. Die Stelle ist schon von den Erklärern (Giphanius p. 497) als ein *locus obscurissimus* bezeichnet. Was bis jetzt zur Aufhellung beigetragen ist, zerstreut die Dunkelheit nicht oder setzt wenigstens die Erklärung nicht ausser Zweifel.

Nachdem gezeigt worden ist, dass die verschiedenen Thätigkeiten der praktischen Erkenntniss, Einsicht (*σύνεσις*), billiges Urtheil (*γνώμη*), Klugheit (*φρόνησις*) und Vernunft (*νοῦς*) auf Ein und dasselbe Ziel gehen, heisst es wörtlich: p. 1143 a 34. *καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.* Also: die Einsicht und das Urtheil beziehen sich auf die Gegenstände des Handelns, diese sind Letztes (Aeusserstes) und die Vernunft geht auf das Letzte (Aeusserste) nach beiden Seiten. Denn von den ersten Terminis und den letzten

giebt es Vernunft und keinen Begriff; und zwar geht die Vernunft in der Richtung der Beweise auf die unveränderlichen und ersten Termini, und die Vernunft in Ueberlegungen des Handelns auf das Letzte und Veränderliche und die zweite Praemisse; denn diese sind Ursprünge des Zwecks; denn aus dem Einzelnen wird das Allgemeine; aber von dem Einzelnen muss man Wahrnehmung haben und diese ist Vernunft.

Die Schwierigkeit liegt in den letzten Worten — besonders darin, dass Wahrnehmung Vernunft sein soll, *αὕτη δ' ἐςὶ νοῦς*. Was vorangeht, lässt sich, wenn es auch durch die Kürze dunkel ist, mit Sicherheit erklären.

Der *νοῦς πρακτικὸς* wird dem *θεωρητικὸς* entgegengesetzt. Dieser wird durch die Worte bezeichnet: *ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις*, denn er giebt das Princip der Beweise. Der andere heisst *ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς*. Wenn man, genau genommen, *ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς ἀποδείξεσι* ergänzen muss, so ist es doch nothwendig, den Begriff *ἀποδείξεσι* nicht in der theoretischen Strenge zu fassen, sondern die allgemeine Vorstellung *ἐν τοῖς πρακτικοῖς λογισμοῖς* daraus hervorzuheben. Diese praktische Vernunft nun bezieht sich im Gegensatz gegen die theoretische, welche für die Beweise Quelle der unbewegten (*ἀκινήτων* d. h. nothwendigen) und schlechthin ersten Principe ist, auf das Letzte (*τοῦ ἐσχάτου* d. h. nach der Seite der Erscheinung hin — auf das im Handeln unmittelbar Einzelne vgl. d. an. III. 7. §. 3. p. 431 a 19. III. 10. §. 2. p. 433 a 16.) und auf das Veränderliche (*τοῦ ἐνδεχομένου* sc. *ἄλλως ἔχειν*, wodurch das Gebiet des Veränderlichen und das Freie bezeichnet wird vgl. VI. 2. p. 1139 a 8.) und auf die zweite Praemisse (*τῆς ἑτέρας προτάσεως*). Der Untersatz (die *ἑτέρα πρότασις*) verhält sich zum Obersatz, wie das Besondere oder Einzelne zum Allgemeinen; das Subject des Untersatzes ist der unterste Begriff des Syllo-

gismus. Dieser in der Ethik auffallende Ausdruck (*τῆς ἑτέρας προτάσεως*) für das Einzelne und Individuelle erklärt sich dadurch, dass Aristoteles mehrfach die Ueberlegung beim Handeln einem Syllogismus vergleicht, d. an. III. 11. §. 4. p. 434 a 17. d. motu animalium c. 7. p. 701 a 7. In der erst genannten Stelle heisst es: der allgemeine Satz sage, dass ein solcher solches thun müsse, und der zweite Satz in Bezug auf das Einzelne, dass ich ein solcher bin und dass dieses hier ein solches ist (*ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τὸ νῦν τοιόνδε κἀγὼ δὲ τοιόςδε*). Die praktische Vernunft geht also, insoweit sie sich von der theoretischen unterscheidet, denn auch sie bedarf des Allgemeinen, auf das Einzelne, auf das *τόδε τὸ νῦν* und auf das *ἐγώ* (um bei dem Ausdruck der angeführten Stelle zu bleiben); sie ist für die Wahrheit desselben Princip.

Nun heisst es jedoch weiter: Denn dieses (das Letzte, das Veränderliche und der Untersatz) sind Principien des Zwecks; denn aus dem Einzelnen wird das Allgemeine; von diesem muss man Wahrnehmung haben und diese Wahrnehmung ist Vernunft.

Es dringen sich hier sogleich drei Fragen auf. Was heisst das *ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται*, nämlich das Einzelne, dann in welchem Zusammenhang steht hier *ἐκ τῶν καθ' ἕκαςα γὰρ τὸ καθόλου*, endlich welchen Sinn hat das Wort: diese Wahrnehmung ist Vernunft, *αὕτη δ' ἐςὶ νοῦς?*

Wir scheiden zunächst die zweite Frage aus und erörtern die erste und dritte zusammen.

Die Schwierigkeit der letzten *αὕτη δ' ἐςὶ νοῦς* springt in die Augen. Sonst heisst der *νοῦς* (d. an. III. 8. 2. p. 432 a 2.) *εἶδος εἰδῶν* und hier soll er Wahrnehmung sein. Sonst wird der *νοῦς* immer gerade im Gegensatz gegen die *αἴσθησις*, die Vernunft im Gegensatz

gegen die Wahrnehmung, gedacht und hier soll sie selbst Wahrnehmung sein. Sonst wird ausdrücklich gesagt (VI. 2. p. 1139 a 17.) *τρία δ' ἐςὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις· τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως* — also die Wahrnehmung ist Princip keiner Handlung und hier wird eine Wahrnehmung zum letzten Princip gemacht.

Das Wesen der praktischen Vernunft liegt in der Bestimmung des Zweckes. So heisst es d. an. III. 10. §. 2. p. 433 a 14: *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει, καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως.* Der Gegenstand des Zweckes ist hiernach das Princip, das Bewegende der praktischen Vernunft. Aller Zweck geht auf eine Handlung (d. part. an. I. 5. p. 645 b 15. *τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις*), z. B. das Auge soll sehen, die Lunge soll athmen; und jede Handlung ist als solche eine einzelne. Dies Einzelne, das erreicht werden soll, bewegt das Denken, wie ein Unbewegtes d. an. III. 11. §. 4. p. 434 a 17. d. motu anim. c. 7. p. 701 a 11. Insofern ist das Einzelne das bewegende Princip der praktischen Vernunft.

„Von diesem Einzelnen muss man eine Wahrnehmung haben und diese ist Vernunft" *τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐςὶ νοῦς.* Man sollte meinen, der Zweck werde durch das Denken und nicht durch die Wahrnehmung gefasst; das Einzelne sei als Gegenstand des Zwecks ein Künftiges und noch nicht da; es könne, da nur das Gegenwärtige der *αἴσθησις* zufällt, nicht durch die *αἴσθησις* erreicht werden. Offenbar liegt auch in dieser Betrachtung Grund genug, warum der *νοῦς* und nicht die eigentliche *αἴσθησις* in Anspruch genommen wird. Die sinnliche Wahrnehmung ist ausgeschlossen und der Ausdruck *αἴσθησις* kann nur auf Punkte der Ver-

gleichung gehen. Der Gegenstand der Vernunft (des *νοῦς*) ist das Einfache, Untheilbare (*τὰ ἁπλᾶ, ἀσύνθετα, ἀδιαίρετα* vgl. metaph. Θ. 10. p. 1051 b 17. d. anim. III. 6. p. 430 a 26.) und auch der Zweck, welcher Gegenstand der praktischen Vernunft ist, muss als ein einfacher gedacht werden. Der *νοῦς* erfasst ihn wie ein Unmittelbares (*ἄμεσον*), das durch keinen höhern Begriff vermittelt ist. Hierin ist seine Thätigkeit mit der *αἴσθησις* verwandt, die das Sinnliche ohne ein Drittes und ohne ein Höheres, das zwischen träte, als ein *ἄμεσον* ergreift. Daher gebraucht Aristoteles von der Thätigkeit des *νοῦς* seinem Gegenstande gegenüber dasselbe Wort, das sonst dem Tastsinn zukommt, „berühren", *θιγγάνειν* metaphys. Θ. 10. p. 1051 b 24. *τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές, — — τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν* (die Thätigkeit, die dort beschrieben wird, kann nur auf den *νοῦς* gehen) metaphys. Λ. 7. p. 1072 b 21. heisst es von der sich selbst denkenden Vernunft: *νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν.* In derselben Weise drückt sich Theophrast in dem Fragmente seiner Metaphysik aus, p. 318 f. Brand. *ὅταν δὲ ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα μεταβαίνωμεν, οὐκέτι δυνάμεθα, εἴτε διὰ τὸ μὴ ἔχειν αἰτίαν, εἴτε διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν, ὥςπερ πρὸς τὰ φωτεινότατα βλέπειν· τάχα δ' ἐκεῖνο ἀληθέστερον, ὡς αὐτῷ τῷ νῷ ἡ θεωρία θιγόντι καὶ οἷον ἁψαμένῳ· διὸ καὶ οὐκ ἔςιν ἀπάτη περὶ αὐτά.* In diesem Sinne wird also die praktische Vernunft den richtigen Zweck des Handelns unmittelbar berühren und erfassen; und in sofern kann ihre Thätigkeit vergleichungsweise *αἴσθησις* heissen, weil diese, wie jene, ihren Gegenstand unmittelbar ergreift. Diese Erklärung bestätigt sich auch durch den Vergleich des *νοῦς* mit der Thätigkeit des Auges, *ὄψις*, welche unmittelbar die Bewegung des Leibes leitet, VI. 13. p. 1144 b 10. Wenn diese Auffassung der *αἴσθησις* in dem gegebenen Zu-

sammenhang richtig ist, so verschwindet der Widerspruch mit VI. 2. p. 1139 a 17, wo der *αἴσθησις* nur, inwiefern sie jene blinde Empfindung ist, welche der Mensch mit dem Thiere theilt, die Möglichkeit Princip einer Handlung im menschlichen Sinn zu sein abgesprochen wird. Denn es folgt als Beweis: *δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν.*

So erklärt sich der Ausdruck, — wenn dadurch auch noch nicht aufgeklärt ist, wie sich Aristoteles jenseits des vergleichenden Ausdrucks den innern Vorgang, die eigentliche Thätigkeit des *νοῦς* gedacht habe.

Indessen bleibt auch in der Erklärung des Ausdrucks noch eine Schwierigkeit, wenn man an eine verwandte Stelle unsers Buchs, an VI. 9. gegen das Ende p. 1142 a 24. zurückdenkt. Da wird von der *φρόνησις* gesagt, dass sie, wie der *νοῦς*, auf das Letzte gehe. *τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐςίν, ὥςπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ. ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔςι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔςιν ἐπιςήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα, ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· ςήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.* Was in dieser Stelle von der *φρόνησις* zunächst gesagt wird, dass sie auf das Letzte (*ἔσχατον*) gehe, inwiefern es davon keine Wissenschaft, sondern Wahrnehmung gebe, kann eben so gut nach Maassgabe dessen, was wir VI. 12 über den *νοῦς* lesen, von dem *νοῦς* gesagt werden, und doch soll ein Gegensatz mit dem *νοῦς* hervorgehoben werden (*ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ*). Dieser Gegensatz muss also in der verschiedenen Weise liegen, wie die *αἴσθησις* zu verstehen ist. Aristoteles erklärt sie bei der *φρόνησις* durch die Worte: *οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τὸ τρίγωνον· ςήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ'*

ἄλλο εἶδος. Auch an dieser Stelle ist die Auslegung bis jetzt mangelhaft. Aristoteles sagt: die Wahrnehmung, die in der *φρόνησις* mitwirkt, ist nicht die Wahrnehmung des Eigenthümlichen d. h. nach den Büchern über die Seele II. 6. u. s. w., des einzelnen Sinnen eigenthümlich zugewiesenen Gebietes, z. B. nicht die Wahrnehmung des Lichtes, welches nur das Gesicht, des Schalles, welchen nur das Gehör auffasst, sondern eine solche, mit welcher wir wahrnehmen, dass das im Mathematischen letzte Element ein Dreieck ist (*οἵᾳ αἰσθανόμεθα* etc.). Es kann schwerlich genügen, aus diesen Worten nur den Gemeinsinn herauszulesen, inwiefern nach Aristoteles Figur und Zahl gemeinsame Sinnesobjecte sind. Es kommt auf die Frage an, was beim Handeln, womit allein die *φρόνησις* zu thun hat, der Vergleich mit der theoretischen Mathematik zu bedeuten habe. Es muss hier eine tiefere Beziehung liegen und der Vergleichungspunkt muss aufgefunden werden. Es dient dazu III. 5. p. 1112 b 12, wo es sich um das *βουλεύεσθαι* und insofern auch um die *φρόνησις* handelt. Wir berathschlagen, heisst es da, nicht um die Zwecke, sondern um die Mittel (*βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη*). Kein Arzt z. B. beräth darüber, ob er heilen soll, sondern wie und durch welche Mittel. Man setzt einen Zweck und sieht darauf, wie und wodurch er erreicht werde; und wenn das dem Zweck nächste Mittel gefunden ist, wie und wodurch dieses, bis man zur ersten Ursache kommt, welche in der Auffindung die letzte ist. *ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα*. Die Aufgabe, welche der Kluge im Handeln zu lösen hat, gleicht einer analytischen Aufgabe der Geometrie. Man denkt sich die aufgegebene Figur verwirklicht und zergliedert sie in ihre Bedingungen, um die Mittel der Construction zu finden. Man geht in der

Zergliederung so weit, bis von Mittel zu Mittel die erste Ursache, die letzten Elemente der Erzeugung erreicht sind. Proclus charakterisirt das Wesen der geometrischen Analysis (in Euclid. I. p. 58) mit den Worten: *ἐπ' ἀρχὴν ὁμολογουμένην ἀνάγουσα τὸ ζητούμενον.* Dieser regressive Weg von dem Zweck als der zu erreichenden Folge zu den letzten Bedingungen wird auch sonst von Aristoteles bezeichnet, wenn es darauf ankommt, die logische Thätigkeit beim Handeln deutlich zu machen, z. B. de motu animalium 7. p. 701 a 20. *πράττει δ' ἀπ' ἀρχῆς. εἰ ἱμάτιον ἔςαι, ἀνάγκη τόδε πρῶτον. εἰ δὲ τόδε, τόδε· καὶ τοῦτο πράττει εὐθύς.* Dieser Rückgang bis zu dem Punkt, wo der Gedanke stehen bleibt, damit da zur Ausführung Hand angelegt werde, ist in der zu erklärenden Stelle durch *ςήσεται γὰρ κἀκεῖ* ausgedrückt. Man wird in der Zergliederung bei dem Dreieck als der einfachsten und construirbaren Figur stehen bleiben. Hiernach wird sich der Gegensatz zwischen der *φρόνησις* und dem *νοῦς* so stellen. Der *νοῦς*, in der Bestimmung des Zwecks thätig, giebt die Aufgabe. Die *φρόνησις* sucht die Mittel. Jener ist nur der *αἴσθησις* zu vergleichen, inwiefern er ohne Vermittelung seinen Gegenstand ergreift; diese geht in die *αἴσθησις* zurück, inwiefern sie von ihr lernt, welches die letzten Elemente der Ausführung sind. Wenn Aristoteles (VI. 9.) hinzusetzt, *ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος*: so lassen sich für *αὕτη* und *ἐκείνη* verschiedene Beziehungen denken. Indessen wird dadurch doch wol der Unterschied zwischen dem Beispiel und der Sache, für welche es gelten soll, bezeichnet. Die mathematische Zergliederung steht der eigentlichen Anschauung näher, die Zergliederung bei den Mitteln zum Handeln (*ἐκείνη*) entfernter. Und wenn Aristoteles d. an. III. 10. §. 9. p. 433 b 29. sagt: *φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιςικὴ ἢ αἰσθητική*, so möchte in dem eben behandelten Zu-

sammenhang die *φαντασία αἰσθητική* dem Mathematiker, die *φαντασία λογιστική* (oder *βουλευτική*) dem *φρόνιμος* zukommen.

Auf diese Weise erklärt sich die *αἴσθησις* in der *φρόνησις* und die *αἴσθησις* im *νοῦς*, ohne dass sie sich einander verwirren.

Endlich bleibt in der Stelle, von der wir ursprünglich ausgingen, noch die Frage übrig, was soll in dem Zusammenhang: *ἐκ τῶν καθ' ἕκαςα γὰρ τὸ καθόλου*. Das Einzelne ist Princip des Zwecks; denn aus dem Einzelnen stammt das Allgemeine. Es wird völlig unmöglich sein, das Allgemeine, wie man gewollt hat, als einen andern Ausdruck für den Zweck zu nehmen. Aristoteles hat ja gerade das Einzelne als seinen bewegenden Grund ausgesprochen. Die Worte: *ἐκ τῶν καθ' ἕκαςα γὰρ τὸ καθόλου* bezeichnen gewöhnlich die Induction. Wie kommt aber die Induction hierher, wo von dem *νοῦς* die Rede ist? Die Schwierigkeit löst sich, wenn man zu *τὸ καθόλου* entweder *τέλος* hinzusetzt oder doch dem genauen Zusammenhang gemäss aus dem eben vorangegangenen *τὸ οὗ ἕνεκα* hinzudenkt. *ἐκ τῶν καθ' ἕκαςα γὰρ τὸ καθόλου τέλος*. Aus den einzelnen Zwecken, wie sie in den Trieben, in den Organen angelegt sind, fassen wir den allgemeinen zusammen. Ohne die Anschauung der einzelnen Zwecke haben wir von dem allgemeinen des Handelns, den auch Aristoteles mit dem sokratischen Namen der *εὐπραξία* zu belegen pflegt (z. B. VI. 2. p. 1139 a 34. VI. 5. p. 1140 b 7.), keine Vorstellung. Alle wirken zu einem allgemeinen zusammen, wie die einzelnen Thätigkeiten der Organe zu einer vollen That des Leibes, dem Leben. Wir können in dieser Beziehung die Stelle d. part. anim. I. 5. p. 645 b 14 vergleichen *ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαςον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέςηκε πράξεώς τινος ἕνεκα* πλήρους. Diese volle Thätigkeit,

aus den einzelnen hervorgebracht, diese *πρᾶξις πλήρης* würde dem *καθόλου τέλος* an unserer Stelle entsprechen.

VI. 13. Endlich berühren wir zum Schluss noch eine Stelle, in welcher man eine innere Schwäche, eine angreifbare Blösse des ganzen ethischen Systems hat wahrnehmen wollen. In der Lehre vom *φρόνιμος* soll es hervortreten, dass Aristoteles ganze Ethik auf einem Zirkel beruht. Sollte dies richtig sein, so wäre freilich in der Ethik dem Gründer der Logik etwas sehr Unlogisches begegnet. Wir hören zunächst den Vorwurf.

Im letzten Kapitel unseres Buchs VI. 13. p. 1144 a 29 ff. wird der Zusammenhang der praktischen Weisheit (*φρόνησις*) mit der ethischen Tugend nach einer andern Richtung bezeichnet, als im Anfang des Buchs (VI. 1.). Wenn die ethische Tugend in den Extremen der Triebe, im Zuviel und Zuwenig das richtige Maass der Mitte hält, wie z. B. die Tapferkeit zwischen der Feigheit und Tollkühnheit: so sollten nach dem ersten Kapitel des Buchs die dianoetischen Tugenden dazu dienen, das richtige Verhältniss zu bestimmen. Die praktische Weisheit (*φρόνησις*) würde insbesondere diese Aufgabe haben; und es kann hiernach keine ethische Tugend geben ohne diese erkennende. Im letzten Kapitel wird umgekehrt gesagt, es könne keine *φρόνησις* ohne die ethische Tugend geben. Denn der beste Zweck, um den es sich handelt, erscheine nur dem Guten; die innere Schlechtigkeit verdrehe ihn und mache, dass man sich in Bezug auf die praktischen Principe durchweg täusche. *τοῦτο δὲ*, heisst es, nämlich *τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριςον, εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαςρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.* Dieser Zirkel tritt noch nackter hervor, wenn man X. 8. p. 1178 a 16.

vergleicht, wo das Verhältniss so ausgedrückt wird: die praktische Weisheit sei mit der ethischen Tugend verbunden und diese mit der Weisheit, wenn anders die Principien der Weisheit sich nach den ethischen Tugenden richten und das Richtige der ethischen Tugenden nach der Weisheit. *συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.* Wo ist hier der feste Punkt? in der ethischen Tugend, um zur Weisheit, oder in der Weisheit, um zur ethischen Tugend zu kommen? Dieser Zweifel wird bestärkt, wenn schon II. 6 die ganze Definition der ethischen Tugend auf den *φρόνιμος* gestützt wird und nun der *φρόνιμος* von der ethischen Tugend abhängt. p. 1106 b 36. *ἔςιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.*

Wie ist dieser Zirkel zu lösen?

Zunächst darf man nicht ausser Acht lassen, dass dialektisch alles das sehr leicht die Form eines Zirkels annimmt, was real in dem Verhältniss der Wechselwirkung steht und daher auf einen gemeinsamen Ursprung zurückweist. Der Zirkel hat unter dieser Voraussetzung real keine andere Bedeutung, als dass beide Glieder *ἀρετὴ* und *φρόνησις* mit einander werden und wachsen. Wenn sie dann ausgebildet sind, so erscheint die eine nur durch die andere vollendet. Diese Ansicht liegt auch in einem Ausdruck des Aristoteles angedeutet. Er sagt VI. 13. p. 1144 a 29. *ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ τῆς ἀρετῆς.* Es kommt dabei auf das Wort der *ἕξις* an. Sie entsteht erst aus den sich wiederholenden Thätigkeiten derselben Art und erhält erst durch die Uebung der sich wiederholenden Energien den sichern Charakter. „Diesem Auge der Seele wird die ausgebil-

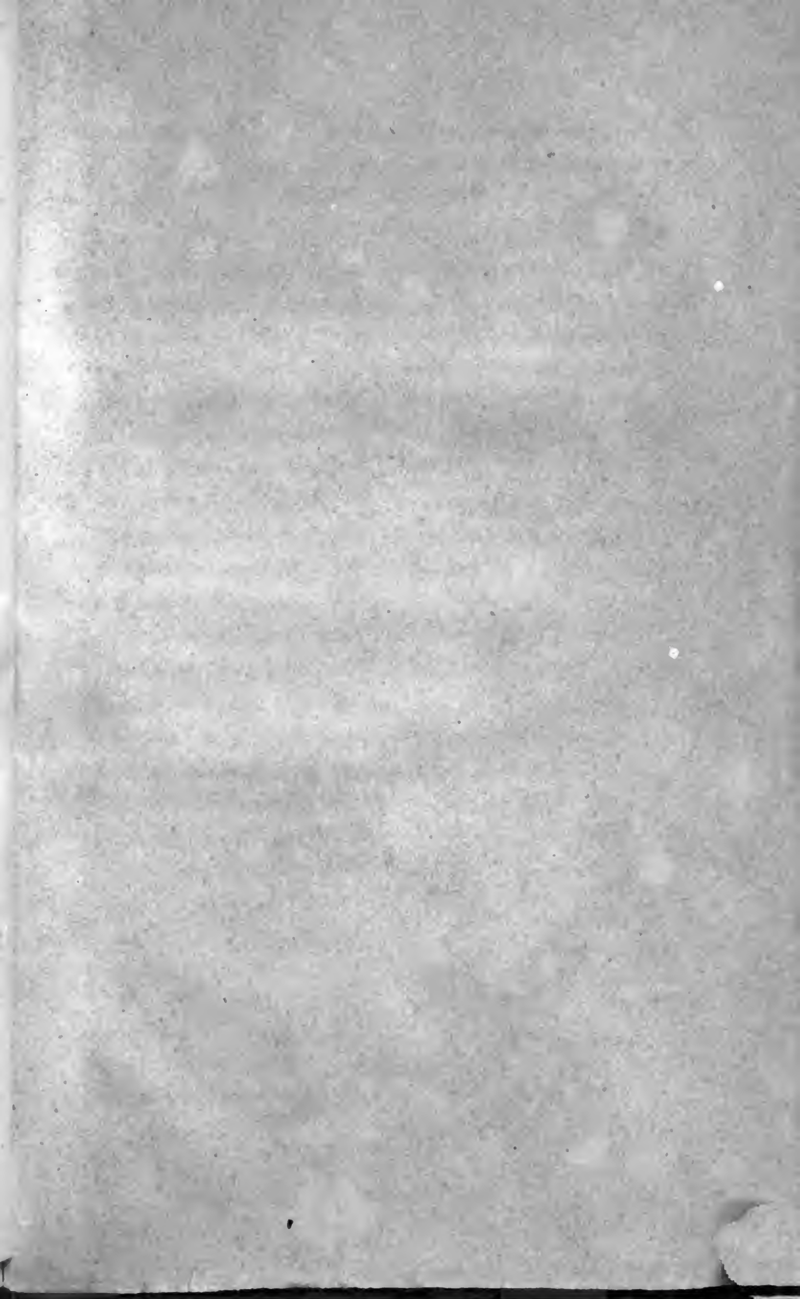
dete Kraft nicht ohne die Tugend." Beide reifen also mit einander; jede einzelne tugendhafte Handlung fördert zugleich die *φρόνησις*, und jeder richtige Blick im Praktischen die Tugend. Die magn. mor. II. 3. p. 1200 a 8 drücken das Verhältniss ganz richtig aus. *οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοῦσί πως μετ' ἀλλήλων.* Im Werden ist kein Zirkel, wenn der Ursprung gemeinsam ist, und es fragt sich nur, wo im Sinne des Aristoteles der letzte Keim der Entwicklung liegt.

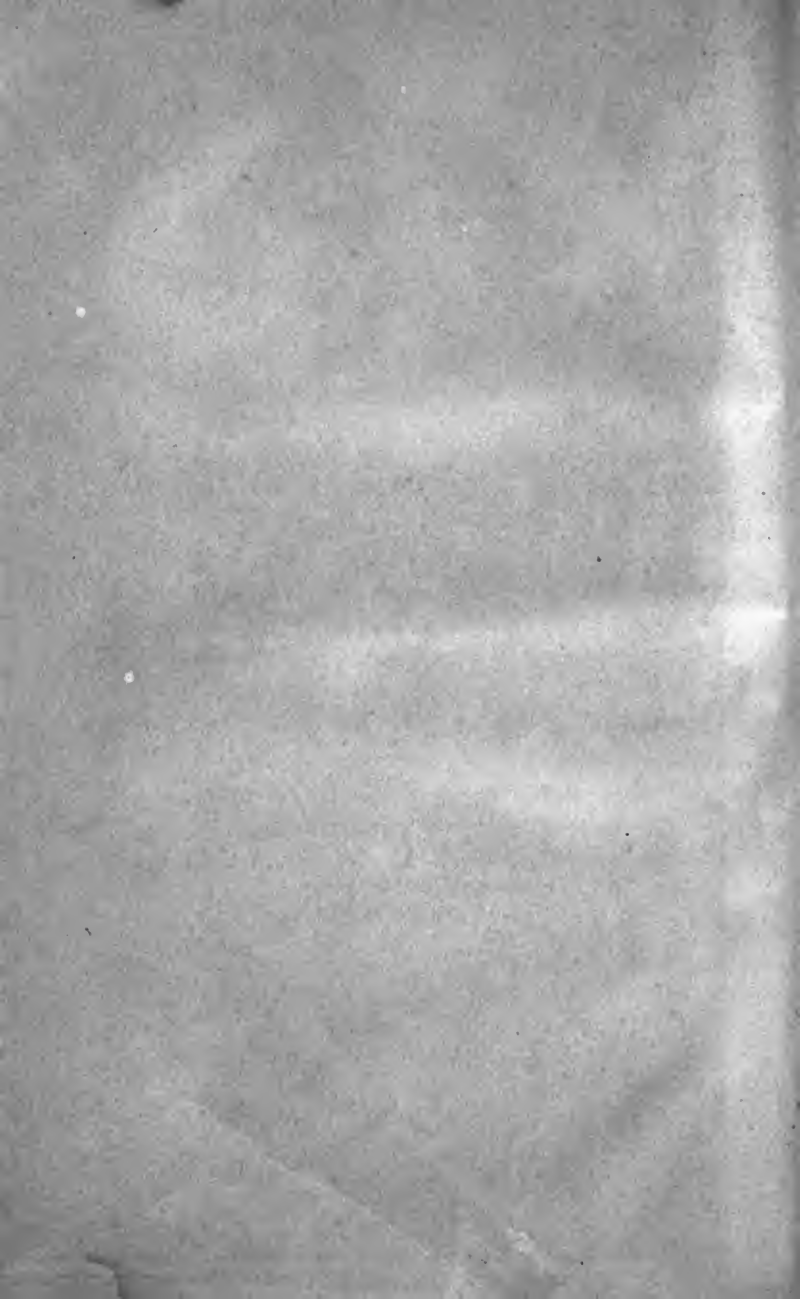
Diese Frage hat ihre psychologische Schwierigkeiten, in welche wir hier nicht eingehn. Aber in der wirklichen Geschichte der ethischen Entwicklung dürfen wir Eins nicht übersehen. Die werdenden Tugenden des jüngern Geschlechts haben die *φρόνησις* des ältern zu ihrem Prius; und es ist die Aufgabe der Erziehung, wie Aristoteles in Uebereinstimmung mit Plato lehrt (eth. Nic. II. 2. p. 1104 b 11), indem beide nach dieser Seite das Gefühl zum ethischen Mittelpunkte machen, die Kinder von früh an dahin zu bringen, dass sie darüber Lust und Unlust empfinden, worüber sie Lust und Unlust empfinden sollen. Wenn Lust und Unlust eine falsche Richtung nehmen, so wird die Erkenntniss des Princips, die *φρόνησις*, unmöglich. V. 5. p. 1140 b 17. *τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς.*

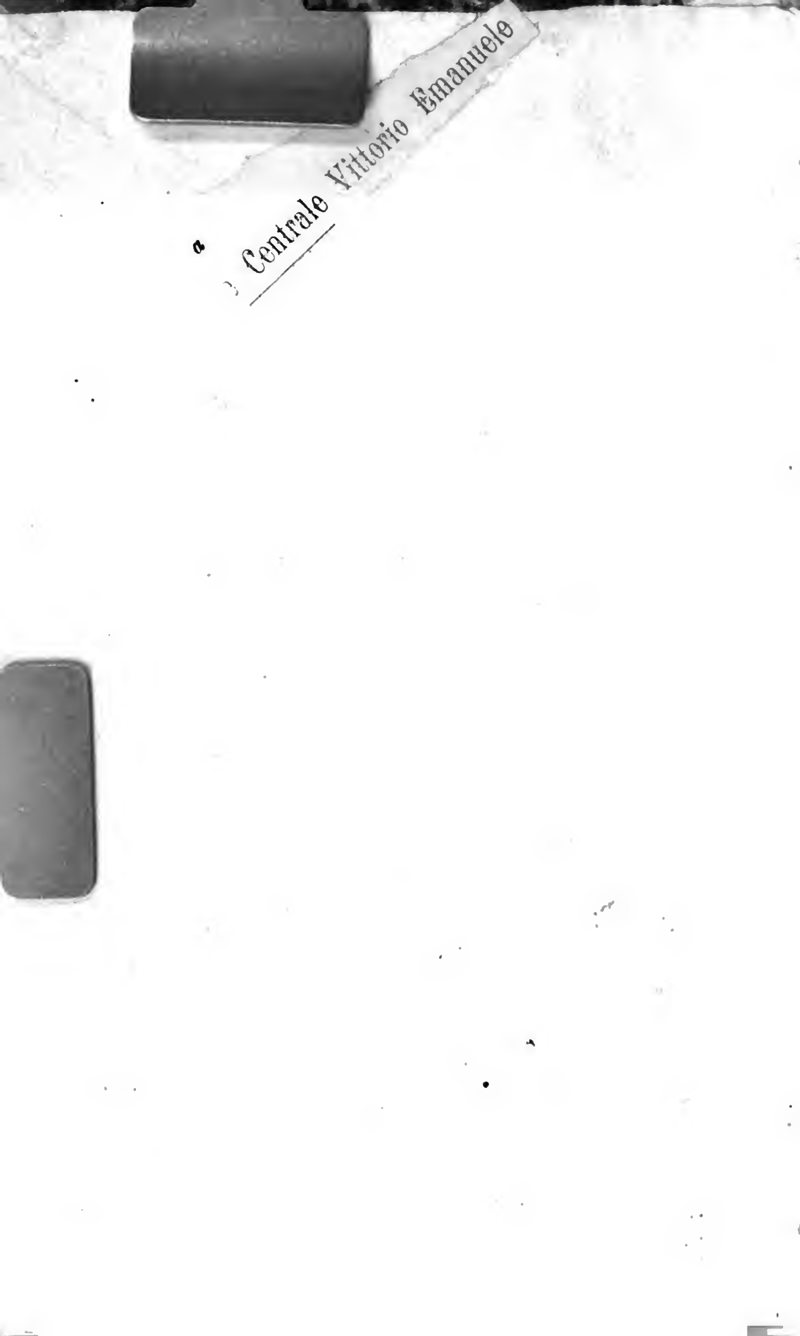
Hiernach führt, was auf den ersten Blick als ein Zirkel erscheint, in den Grund einer tiefern Einheit zurück.



Berlin, gedruckt bei A. W. Hayn.






Centrale Vittorio Emanuele

